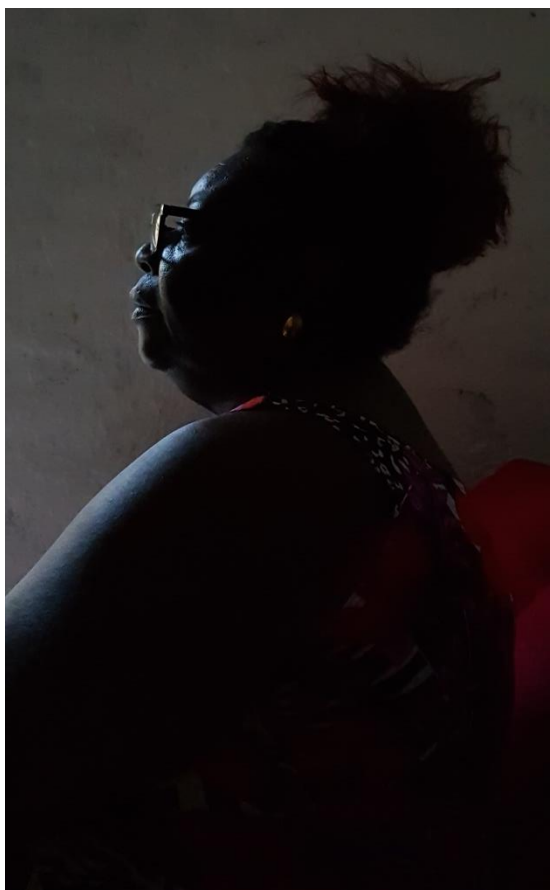




Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Antropologia – DAN

Monografia de Graduação

DE 1836 ATÉ AQUI:
Histórias de vidas, lideranças, lutas e espiritualidade de Maria Luiza Marcelino
(Ubá/MG)



Matheus da Rocha Viana
Brasília, 2020



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Antropologia – DAN

DE 1836 ATÉ AQUI:
Histórias de vidas, lideranças, lutas e espiritualidade de Maria Luiza Marcelino
(Ubá/MG)

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Brasília, 2020

Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Antropologia – DAN

DE 1836 ATÉ AQUI:
Histórias de vidas, lideranças, lutas e espiritualidade de Maria Luiza Marcelino
(Ubá/MG)

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia.

Matheus da Rocha Viana

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos – Departamento de Antropologia - UnB

Prof. Dr^a. Stephanie Nasuti – Centro de Desenvolvimento Sustentável - UnB

Brasília, 2020

*Às tias Ana de Fátima e Alaide, ao tio
Álvaro Ribeiro, aos avós Raimunda,
Itamar, Damares, Antônio Luiz, Antônio
Viana e ao senhor Luiz Marcelino, em
memória.*

Aos meus pais, Lígia Maria e Antônio J. V.
Filho; e às irmãs, Ana Carolina e Sara.

Agradecimentos

Esse trabalho foi feito a inúmeras mãos. Além das minhas que o escreveram, dirigiram grandes distâncias entre o campo e a cidade natal e das outras pessoas que ajudaram nesse processo de ida e permanência em Ubá, estão as mãos de Maria Luiza Marcelino, não somente suas mãos físicas que trazem curas e bênçãos, mas as mãos que são guiadas por ancestrais e que também ajudaram na orientação desse trabalho. Por isso, agradeço primeiramente à Luiza, pelos ensinamentos, pelo acolhimento, pela paciência e principalmente por confiar suas histórias a mim e mesmo depois do período de contato presencial, ainda se fazer presente em minha vida por meio das vias tecnológicas. Obrigado Luiza, Marlon e Weverton, por ter tornado tudo isso possível.

Meu grande agradecimento aos meus pais, companheiros de vida que desde o início da graduação me impulsionaram em acreditar na possibilidade de produzir um trabalho como esse e de me deixar ser tomado pelo que a Universidade de Brasília poderia trazer de mudança à minha vida. Ao meu pai, Antônio J. Viana Filho, obrigado pela constante insistência nas leituras, nas atenções redobradas e na cobrança de que corresse atrás de meus sonhos (como é a conclusão dessa produção) e apesar dos constantes conflitos conceituais entre nossas leituras clássicas e contemporâneas das Ciências Sociais, posso dizer que tive a sorte de em casa, ter o melhor professor de toda a graduação. À minha mãe, Lígia M. da Rocha Viana, obrigado pela paciência enorme de lidar com todas as minhas paranoias, por me ensinar grande parte dos valores que eu levo para minha vida e por ter me moldado no pesquisador que sou hoje, que mesmo não entrando nos mesmos debates homéricos que eu e meu pai, me mostrou as coisas mais importantes da vida como a ternura e a empatia, que em campo se mostraram diversas vezes mais presentes do que qualquer outra coisa.

Muitíssimo obrigado às irmãs, Ana Carolina e Sara. Obrigado por sempre me abrirem os olhos para as minhas falhas acreditando na minha melhora enquanto ser humano. Ter vocês como espelhos das excelências acadêmicas e profissionais que são sempre será questão de orgulho e felicidade por ter acompanhado suas caminhadas de perto e por ter sido também criado por vocês. Como irmão mais novo de ambas, gostaria de agradecer pela paciência e carinho que sempre estiveram presentes em nossas relações por mais que tenham tido conflitos, dentro daquilo que eu sempre sonhei ser enquanto criança, ser parecido com vocês sempre estive em pauta. Obrigado por todo apoio emocional durante a feitura desse trabalho.

Aos primos, Gabriela e Pedro, que nunca deixaram de me apoiar e se entusiasmar com meus projetos e minhas vivências. Obrigado pelo apoio que me dão até hoje e pelo orgulho que também me dão seguindo seus caminhos de cabeça erguida.

Obrigado pelos amigos da vida, Rafael P., Pietro, Walter, Rodrigo, Cassiano e Gabriel Isidoro, por terem me acompanhado desde muito antes da graduação e ter me proporcionado memórias inesquecíveis, além da preocupação com minha saúde durante todo o período que

levou à conclusão desse trabalho, obrigado pelo companheirismo de sempre e pelas aventuras vividas que aliviaram a tensão acadêmica durante todos esses anos.

Às amigas Laura e Clara por sempre se fazerem presentes em absolutamente todos os momentos de maior felicidade. Não há como agradecer vocês o bastante por todo o carinho, amor e aconchego compartilhado durante todos esses anos.

À Mariana Simões, Maria Clara, Victória Smith e Luiza Bão, pelo carinho, preocupação e encorajamento para que fosse possível a conclusão desse trabalho, por acreditarem em mim enquanto boa pessoa, pesquisador, amigo e companheiro. Obrigado pela confiança, pelos abraços, as cervejas, os vinhos, as viagens e principalmente as longas conversas de coração aberto.

Pelos momentos incríveis, obrigado a Nathália, Júlia e Matheus, pelo companheirismo que vem desde o início da graduação e por todo crescimento pessoal e acadêmico que compartilhamos juntos. De todas as coisas e pessoas difíceis que o curso de Ciências Sociais pode trazer, vocês foram os maiores tesouros que eu poderia ter achado. Nathália e Júlia, as emoções são e sempre serão o caminho.

À Virgínia, Thaís e Marina, queridas que a vida me trouxe de maneiras diferentes e únicas, em momentos que deveriam ter sido difíceis antes e durante a feitura desse trabalho, se tornaram mais leves pelos seus abraços, carinho, palavras e amor. Obrigado por tudo que são e sempre serão na minha vida.

À Aline e Cecília, obrigado pela paciência e perdão pelos sumiços. A convivência com vocês sempre rendeu conversas profundas, que proporcionaram grandes autorreflexões e também risadas. É impossível dizer o tamanho do carinho que eu tenho por vocês, mas fica aqui, obrigado por toda a ajuda e abraços durante esse processo.

Eternamente grato à Lara, Clara e família Proletária, obrigado por terem me proporcionado alegrias enormes esse último ano. Em tempos onde a incerteza da qualidade ou possibilidade de conclusão dessa monografia me assombraram, a distração e apoio que me proporcionaram foi de grande peso. Lara e Clara, obrigado por todo companheirismo pessoal e acadêmico durante todos esses anos, é imensurável o quanto são essenciais na minha vida e o quanto as amo, que tenham muito mais cervejas, bebidas duvidosas e talaricagens, obrigado por tudo.

Claramente, muito obrigado à Bianca, mesmo já te agradecendo tem alguns anos, nunca vai ser o bastante para lhe agradecer pelas mudanças, emoções, amor, carinho e felicidade que me trouxe e me traz até hoje. Obrigado pela companheira que sempre foi, independente da natureza de nossa relação, é um evento lindo e maravilhoso poder viver na sua presença. Obrigado por acreditar em mim, pelo apoio e acolhimento que me proporcionou quando estive em Ubá e simplesmente, por todo amor envolvido.

À Ludmila Brasil, Ju Alves e Vini Venâncio, obrigado por terem sido os melhores veteranos possíveis. Por toda orientação que já me deram, pelas conversas, sorrisos, brincadeiras e pela intimidade estabelecida. Pelos avisos (esses foram sempre muito importantes), pela sensatez, pelos abraços e principalmente por serem quem são. É imensurável a admiração que tenho por vocês, lembrem disso sempre.

Mimi Safatle, obrigado pelo incrível trabalho que produziu e pela referência que este foi para a escrita aqui. Obrigado também pelas conversas, e principalmente pelo apoio e por acreditar que estava a realizar um bom trabalho.

Agradeço à toda comunidade da Universidade de Brasília por ter me proporcionado mudanças de vida inimagináveis e em específico ao Instituto de Ciências Sociais, que possibilitou mais profundamente todas essas mudanças. A meu orientador, professor Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, que no início topou meus projetos que envolviam questões fora de sua área, mas mesmo assim confiou em mim a responsabilidade de produzir junto à sua orientação essa monografia. Pela paciência, ensinamentos acadêmicos e de vida e pelo exemplo que é, obrigado. À professora Soraya Fleischer, pelos ensinamentos sobre as diversas técnicas de pesquisa na Antropologia e pelo contato familiar que vem desde minha infância. A professor José Jorge de Carvalho, pelos grandes conhecimentos compartilhados, pelas conversas e atenção de sempre e pelas também orientações por já conhecer antes de mim a principal interlocutora desse trabalho. À Marjorie Chaves e Wanderson flor do nascimento, por terem me proporcionado o semestre mais incrível que tive na UnB, pela amizade que veio depois, pelas aulas, sorrisos e por ter me ajudado a achar dentro de mim aquilo que desejo fazer para o resto da minha vida, obrigado por toda a referência que se tornaram. Muito obrigado à Rosa, do DAN, por toda paciência, leveza e ajuda durante todos esses anos.

Aos professores Leo Carneiro e César Guimarães, obrigado pelo tempo que dispuseram para participar desse trabalho e por toda gentileza. A Paulo Azarias, obrigado pelo seu tempo, confiança e ação na luta negra a partir do MNU.

À equipe der servidores do INCRA-Sede, pelos ensinamentos, pelos momentos, pelas referências e pelo apoio, aguardo o momento de as reencontrar.

Todo agradecimento possível à minha terapeuta, Adriana, pelo apoio, pelas sessões e por principalmente me fazer acreditar em mim mesmo e contribuir para a melhora e da minha saúde psicológica e emocional durante esse processo.

Resumo

O presente estudo busca uma análise que parte de diferentes concepções de como se constituem noções socioculturais, memória e o sagrado a partir das trajetórias de Maria Luiza Marcelino. Líder quilombola, líder espiritual, negra e pertencente a uma família de núcleo historicamente matrifocal. Com foco de análise em suas narrativas e naquelas transmitidas pelo seu contato com a esfera do sagrado, trazendo discursos que também pertencem a seus ancestrais. Residente e líder na Comunidade Quilombola Namastê de Ubá, presente no Bairro da Luz da cidade de Ubá/MG, Luiza narra sobre as dificuldades encontradas nas relações dela e de sua comunidade com a população não-quilombola da região. Tais relatos podem trazer uma reflexão sobre a vulnerabilidade dessas populações perante o Estado brasileiro e em conhecer as alternativas e estratégias usadas para sua sobrevivência.

Palavras-chave: histórias de vida; quilombolo; umbanda; rede; memória;

Abstract

The present study seeks an analysis starting from different conceptions of how socio-cultural notions, memory and the sacred are constituted from the trajectories of Maria Luiza Marcelino. Quilombola leader, spiritual leader, black woman and member of a family with a historical matrifocal core. Focusing on the analysis of her narratives and those transmitted by her contact with the sacred, bringing discourses that also belong to her ancestors. Resident and leader in the Quilombola Community of Ubá, in Bairro da Luz, city of Ubá / MG, Luiza narrates about the difficulties encountered in her and her community's relations with the non-quilombola population of the region. Such experiences can bring a reflection on the vulnerability of these populations before the Brazilian State and to know the alternatives and strategies used by them to survive.

Keywords: life story; quilombolo; umbanda; grid; memory;

Sumário

| | |
|--|-----|
| Introdução | 11 |
| 1. Contexto sócio-histórico de Ubá | 11 |
| 1.2 O caminho até Ubá..... | 17 |
| 2. Metodologia | 22 |
| 2.1 A “história de vida” como parte da produção científica | 22 |
| 2.3 A fotografia como registro etnográfico e da memória..... | 26 |
| 3 Composição do trabalho..... | 28 |
| 1. Sobre a memória e identidade – uma discussão sobre a memória e o sagrado afro-brasileiro..... | 30 |
| 1.1 Memória e identidade a partir de uma vivência marginalizada | 30 |
| 1.2 A noção de memória a partir das religiões afro-brasileiras..... | 34 |
| 1.3 A história oral como fonte oficial – uma tentativa de cobrança à “história oficial” | 36 |
| 1.4 “pode levar tudo, pode não sobrar nada, mas o terreiro fica, tem que ficar.” – as confluências entre o sagrado e uma liderança | 40 |
| 1.5 Nascido da mata – dos processos de formação do quilombo e da historicidade..... | 43 |
| 2. É porque tem que ser – dos ofícios de santo | 47 |
| 2.1 Quem lhe protege nunca dorme - da relação entre cura e a demonização..... | 51 |
| 2.2 A porta para ancestralidade – das práticas do terreiro..... | 55 |
| 2.3 Da presença de Luiza e o incômodo do poder público municipal | 59 |
| 3. Maior que o chão que pisa - constituição de uma rede | 63 |
| 3.1 Se fazendo notória – mecanismos usados para construção de redes | 63 |
| 3.2 Das redes | 66 |
| 3.3 Nascida com o gira-mundo – do alcance de Luiza | 68 |
| 3.4 Das inseguranças nas redes que se fez parte | 69 |
| 3.5 Além da fronteira – redes que vão além de Ubá | 72 |
| 4. “eu sou tudo que eles odeiam” - Do Movimento Quilombola e ser negra | 85 |
| 4.1 “eu fui escolhida pelos escravos” – do local que ocupa socialmente | 85 |
| 4.2 Ser quilombola e a dimensão do poder público | 86 |
| 4.3 Sobre confluências identitárias e liderança política | 90 |
| 4.4 Do santo e da vivência - as concepções de gênero a partir da espiritualidade e um diálogo com Oyèrónkẹ Oyěwùmí..... | 97 |
| Considerações Finais..... | 102 |
| Referências Bibliográficas | 107 |

Introdução

1. Contexto sócio-histórico de Ubá

A presente monografia é fruto de trabalho de campo realizado na Associação Quilombola Namastê de Ubá¹, a qual minha principal interlocutora foi Maria Luiza Marcelino, líder espiritual e política da Associação Quilombola.

A comunidade está localizada em Ubá, na Zona da Mata mineira, interior do sudeste do estado de Minas Gerais.

A região que compreende Ubá passou de uma que era essencialmente rural no passado para uma das maiores indústrias moveleiras do país. Sendo assim, tomada pela industrialização com a presença de fábricas e a diminuição da economia predominantemente rural como era no passado, principalmente no período colonial. A área foi ocupada a partir do século XIX, onde houve um fluxo migratório que partiu de regiões de mineração, prática que com o tempo foi se tornando não rentável e seria esse o principal motivo desse fluxo migratório.

Como traz a história oficial da cidade, a região tinha a presença de diversos povos indígenas que em sua maioria foram catequisados por volta do século XVIII com as doações de sesmarias² e como de costume no período colonial, aqueles que lutaram e resistiram à catequização geraram conflitos que resultaram em suas mortes.³

A cidade tem um marco histórico em sua constituição como povoado, a construção da Capela de São Januário que com seu crescimento veio a se tornar a primeira paróquia da região, a Paróquia de São Januário (presente na cidade até os dias de hoje).

Com a ocupação da cidade, mesmo antes de sua fundação (datada de 3 de julho de 1857), tem-se a formação e a implementação de fazendas, assim, suas práticas começam a movimentar economicamente o que se conhece ali como a Zona da Mata

1 Tratada como AQN-Ubá a partir desse ponto.

2 “As sesmarias eram doações de terras feitas pela Coroa portuguesa aos seus agentes e colonos no processo de “ocupação” da América portuguesa. O Instituto das Sesmarias foi a política de colonização posta em prática na América portuguesa no reinado de D. João III, momento de criação das capitânias hereditárias. Os donatários ficavam encarregados de repartirem as terras entre os moradores no regime de sesmarias. [...]” (SILVA, 2019)

3 “[...] a epopeia intitulada De Gestis Mendi Saa concluída em 1563 transformou o genocídio realizado nas primeiras décadas do governo geral em um ato heroico de Mem de Sá que atuou sobre os índios. Já na epístola dedicatória, Anchieta celebra e elogia o resultado de seus feitos. Depois de conceber as vitórias nas guerras contra os indígenas primeiramente como uma realização divina, o autor reconhece os méritos de Mem de Sá na vitória alcançada [...]” (FUJIMOTO, 2016; p. 183)

mineira e como conhecido costume da época colonial, as fazendas tinham a presença de diversos povos africanos escravizados.

O desenvolvimento do povoado se deu gradativamente ao redor da Paróquia e em direção à estrada que levaria à Guarapiranga, onde foram edificadas as primeiras residências em sapé. Esse povoado recebeu o nome de São Januário de Ubá. Devido ao desenvolvimento da paróquia e das atividades dos habitantes, principalmente a cultura do café, em 1854 o povoado recebeu o foro de Vila e, em 1857, foi elevada à categoria de cidade com o nome de Ubá. [...] O escravo tornou-se peça fundamental para o desenvolvimento agrícola da região, chegando a valer nessa época, mais do que 30 alqueires de terra. [...] Somente após 1810, houve incentivo ao tráfico de escravos que, com sua capacidade de cultura à terra e seu adestramento nos trabalhos da Casa Grande, contribuíram bastante para a economia cafeeira de Ubá.⁴

A cidade recebeu imigrantes italianos por volta do final do século XIX. Esse período foi dividido em duas fases: uma primeira fase onde vieram imigrantes do sul da Itália que teriam ajudado na estruturação de Ubá como cidade e uma segunda fase onde receberam italianos do norte da Itália, após 1888, onde tais imigrantes ocuparam o lugar designado aos povos escravizados⁵. Entretanto, a grande diferença está no tratamento humanizado, considerando-os trabalhadores, garantindo-lhes condições dignas e pagamento por seu trabalho. A diferença de tratamento é uma característica própria dessa imigração europeia para o Brasil em um momento pós escravatura, tendo em vista que a comunidade europeia foi idealizadora das noções de racialização⁶ que se fizeram

4 UBÁ. “Ubá – História e Evolução”, por Comunicação Portal Fácil, Prefeitura de Ubá disponível em < <http://www.uba.mg.gov.br/detalhe-da-materia/info/uba---historia-e-evolucao/6495> > Acesso em 26/09/2019.

5 Ibidem

6 “No século XX tem ocorrido várias ondas de racialização do mundo. Tanto a primeira e a segunda grandes guerras mundiais, como a guerra fria, são épocas de intensa e generalizada racialização das relações entre coletividades, tribos, povos, nações ou nacionalidades. Na medida em que as guerras mesclam-se e desdobram-se em revoluções nacionais ou revoluções sociais, tornam-se ainda mais acentuadas as desigualdades, divergências e tensões que alimentam os preconceitos, as intolerâncias, as xenofobias, os etnicismos ou os racismos. Ao lado dos preconceitos de classe, casta e gênero, emergem ou reaparecem os preconceitos raciais.” (IANNI, 1996, p. 06)

presentes nos territórios e povos colonizados (OLIVEIRA, 2016)⁷.

Os imigrantes tiveram importantes participações na evolução do município sob os aspectos político, econômico e social, tendo sido um dos poucos municípios do estado, onde os italianos permaneceram após a crise agrícola no país, com a queda do preço do café. Nesta época, houve grande fuga dos colonos, principalmente italianos, que saíram do Estado de Minas Gerais em direção ao Estado de São Paulo.⁸

Como foi possível reparar, os trechos citados acima são originários do próprio site oficial da Prefeitura de Ubá em uma parte que é destinada a contar a história de como se formou a cidade desde período colonial até os dias de hoje. A história oficial contada pela própria instituição do poder executivo da cidade trata de forma racista a história da presença de indígenas e povos negros escravizados na região, omitindo não somente as práticas cruéis da escravidão negra em Ubá, mas também a tratando de forma animalizada usando termos como “adestramento” ao falar desses povoados negros em condição de escravos nas fazendas de lá.

Essa atitude se reflete em prática no poder público da cidade uma vez que nem a história oficial e nem a prefeitura procuram assumir a existência dos descendentes dos povos escravizados como remanescentes de comunidade quilombola. A cidade se encontra nessa exata situação. Uma vez morando lá por aproximadamente cinco meses me deparei com grande parte de sua população (até mesmo servidores públicos e população negra) que não sabiam da existência da comunidade quilombola liderada por Maria Luiza, além do constante discurso reproduzido de que comunidades quilombolas já haviam acabado.

Nesse momento a história e postura oficial que se encontra na cidade choca diretamente com a história conhecida e vivida por Luiza e seus antepassados como relata inclusive em sua obra “Quilombola: Lamento de um Povo Negro” (2015). A líder quilombola apresenta outros relatos sobre como dentro das fazendas, em especial a Fazenda Liberdade, começou a formação de quilombos em segredo com práticas tradicionais de medicina, alimentação, capoeira e até mesmo de umbanda. Esses

7 “[...]o processo de construção da nação coincidiria com o processo de continuidade do racismo e a elite branqueada, que se vê como herdeira da Europa e seus preceitos ocidentais (SCHUCMAN, 2012)[..]” (OLIVEIRA, 2016, p. 33)

8 UBÁ. “Ubá – História e Evolução”, por Comunicação Portal Fácil, Prefeitura de Ubá disponível em <<http://www.uba.mg.gov.br/detalhe-da-materia/info/uba---historia-e-evolucao/6495>> Acesso em 26/09/2019.

costumes se solidificaram em suas vivências não somente como forma de encontrar força para sobreviver à brutalidade do sistema escravocrata, mas também para manter suas tradições antigas e as que ali estavam se criando (MARCELINO, 2015, p. 04)

O sofrimento da minha família começou em 1836 na fazenda da Liberdade localizada na zona rural do município de Ubá, Minas Gerais. Minha tataravó Luz Divina era escrava dessa fazenda e trabalhava na lavoura de café, tinha 15 filhos com seu companheiro Leôncio que era cortador de cana. Cinco Filhos deles foram trocados pelo fazendeiro, pois ele estava precisando de uma junta de boi. Então trocou os filhos de Luz Divina pela mercadoria.

Além de ter cinco filhos já trocados, perdeu outro filho no tronco sem poder fazer nada. Pois os negros da época se não obedecesse as ordens dos senhores eram amarrados no tronco e castigados, e alguns apanhavam até a morte. E muitas vezes era o jeito de botar medo nos escravos que não queriam obedecer aos seus senhores. E esta fazenda era exemplar todos os negros que não queriam obedecer seus donos eram mandados para fazenda, lá eles obedeciam ou morriam. (MARCELINO, 2015, p. 03)⁹

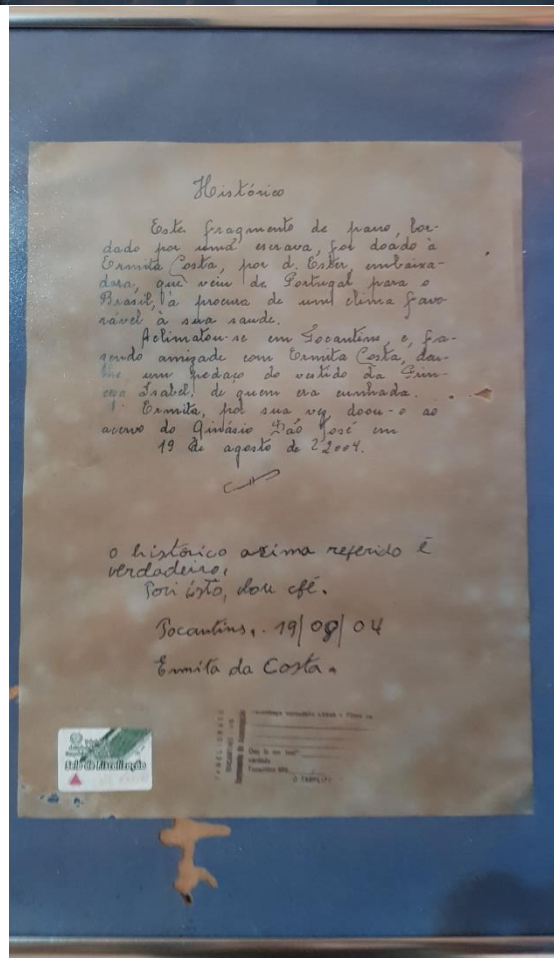
Como retrata a própria líder quilombola, sua família tem origem nos povos negros escravizados durante o período colonial e nessa mesma época teria iniciado a formação da comunidade quilombola, fato apagado pela historiografia considerada oficial e reproduzida pelo poder público e instituições de ensino da região, assim como a presença da então Princesa Isabel Cristina Leopoldina Augusta Micaela Gabriela Rafaela Gonzaga de Bourbon-Duas Sicílias e Bragança não somente no local que hoje é Ubá (há registro material sobre o fato), mas também na Fazenda da Liberdade, como aponta Luiza:

Passaram-se anos e minha avó Deija nasceu da união de Ana e Benedicto no ano de 1871. A princesa Isabel foi passar uns dias nesta fazenda da Liberdade, e viu que as ordens de seu pai não estavam sendo respeitadas, vivia-se a época da inauguração da estação ferroviária da Praça Guido Marliere.¹⁰ Mas as crianças estavam trabalhando e o

9 Serão citadas passagens da obra produzida e publicada por Maria Luiza Marcelino em 2015. Em alguns momentos podem ser notadas construções textuais com “erros de linguagem” e essa nota tem o intuito de esclarecer que a obra produzida pela líder quilombola teve edição própria com a ajuda de seu filho Weverton Marcelino e não a edição e produção de uma editora profissional, sendo assim, suas citações serão feitas da forma que se encontram na obra sem nenhuma alteração de forma a respeitar a obra e as normas de citação que seguem a produção acadêmica textual no país.

10 Ano de 1879.

castigo era cada vez pior que o outro. Ela então pediu a sinhá para leva-la até a senzala da fazenda, a princesa viu quanta maldade e quanto sofrimento os senhores empunhavam aos negros, então disse aos escravos: “- Vou dar-lhes a liberdade esta será a primeira fazenda que abrirá as portas da zona da mata!” (MARCELINO, 2015, p. 05)



Na primeira foto se encontra pedaço de roupa da Princesa Isabel (mencionada acima) de quando esteve na região; abaixo se encontra carta que autentifica a origem da peça.

Com base nesse contexto há então a presença de uma comunidade quilombola reconhecida pelo Estado e detentora de certidão de autodefinição da Fundação Cultural Palmares (FCP) que como prevê o artigo 3º da portaria nº 98/2007 do órgão:

Art. 3º Para a emissão da certidão de autodefinição como remanescente dos quilombos deverão ser adotados os seguintes procedimentos:

I - A comunidade que não possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata de reunião convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria de seus moradores, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;

II - A comunidade que possui associação legalmente constituída deverá apresentar ata da assembleia convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da autodefinição, aprovada pela maioria absoluta de seus membros, acompanhada de lista de presença devidamente assinada;

III- Remessa à FCP, caso a comunidade os possua, de dados, documentos ou informações, tais como fotos, reportagens, estudos realizados, entre outros, que atestem a história comum do grupo ou suas manifestações culturais;

IV - Em qualquer caso, apresentação de relato sintético da trajetória comum do grupo (história da comunidade);

V - Solicitação ao Presidente da FCP de emissão da certidão de autodefinição.

§2º A Fundação Cultural Palmares poderá, dependendo do caso concreto, realizar visita técnica à comunidade no intuito de obter informações e esclarecer possíveis dúvidas.

O que não parece ser aceito ou entendido é o fato da comunidade representar e fazer parte da historiografia da cidade e região não só por trazer um retrato do que foi o colonialismo em sua parte bruta e violenta, mas também por fazer parte da construção da cidade e da resistência da cultura de povos tradicionais brasileiros como uma das comunidades tradicionais da Zona da Mata.

Representando o que lhe faz parte como vivência, são inúmeros os perigos a que Luiza está exposta. Além das tentativas do poder público de tomar suas terras (ainda não demarcadas) e tirá-la dali, da falta de participação da prefeitura na promoção e proteção da comunidade, estando sempre entre uma possibilidade de apagamento ou sobrevivência que torna cada vez mais difícil as tentativas de trazer um pouco de sustento para sua comunidade.

Tendo dito isso, é exatamente nesse contexto que chego à cidade de Ubá para bater à porta de Luiza, líder quilombola, mulher, negra e Mestra dos Saberes Tradicionais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) que conviveria nos próximos meses.

1.2 O caminho até Ubá

Durante a formatação de um projeto de pesquisa na disciplina “Seminários de Pesquisa Antropológica”, orientada pelo professor Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, foi discutida no projeto a vontade de trabalhar com uma comunidade quilombola as novas construções sociais de afeto baseando-se em produções acadêmicas africanas e brasileiras sobre o assunto. Essa primeira ideia focava em trabalhar de forma clara as possibilidades de que em um sistema colonial possa existir outras interpretações e construções de afeto, principalmente o que diz respeito à população negra.

Após algumas conversas e seguindo a orientação, eu e o Professor Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos procuramos por comunidades quilombolas em MG que não estivessem tão perto do centro político e econômico do estado, chegando ao conhecimento da existência de uma comunidade quilombola em Ubá, cidade que posteriormente descobri ser a cidade natal de meu avô materno (nascido no início do século XX).

O primeiro contato com a comunidade foi um tanto complicado no início, principalmente pela dificuldade de obter resposta de outros pesquisadores que já haviam trabalhado com a comunidade. Porém, após certa espera, houve resposta de um professor da comunicação social da Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, que me colocou em contato com a comunidade depois de explicadas minhas intenções e o projeto de pesquisa elaborado. Esse professor, César Guimarães, veio, posteriormente, a se tornar parte desse trabalho de campo.

Posterior ao contato com César tive a oportunidade de entrar em contato por telefone com a líder quilombola e ao me apresentar e explicar minhas intenções em trabalhar com a comunidade fui, de forma feliz e positiva, autorizado por Maria Luiza a ir visitá-los e trabalhar com ela e sua comunidade foi quando me planejei para passar duas semanas na cidade antes de planejar a ida definitiva pelos próximos meses.

Durante minha primeira semana em Ubá, tive contato com o vice-prefeito e secretário de cultura (mesma pessoa) da cidade de Ubá com a finalidade de obter informações sobre a comunidade quilombola, além do endereço e telefone da liderança da comunidade (que eu já havia obtido). O servidor público me informou que a comunidade não sofria com racismo ali, que a cidade era bem “tranquila” com relação a isso e que havia um relacionamento muito bom e consolidado entre a prefeitura e a comunidade.

O servidor, além de não-negro, pertence à elite da cidade e também a um partido político que prega pelo fim das demarcações de terras indígenas e quilombolas (esses dados foram pesquisados antes do contato com ele). Tal afirmação vinda daquele senhor me trouxe uma maré de dúvida e receio sobre continuar a me comunicar com o órgão.

Na mesma semana houve o encontro com a liderança quilombola, e a divergência entre opiniões sobre a pergunta que havia feito ao vice-prefeito era algo que eu já esperava, mas se aprofundou.

Maria Luiza não só questionou a veracidade da informação que eu havia recebido do servidor como também me trouxe provas sobre os inúmeros ataques da prefeitura à comunidade (principalmente no que diz respeito à terra que ainda não foi demarcada) e os furos de orçamento de verba que fora destinada à comunidade e nunca chegou até eles.

Maria Luiza me mostrou, acima de tudo, que a comunidade batalhava pela sua existência contra uma instância de poder público cujo ideal estava a ganhar força e ímpeto devido às eleições presidenciais do ano de 2018¹¹.

A partir de uma primeira conversa, a mestra quilombola me apontou duas questões: que ali havia sim a possibilidade de trabalhar uma nova realidade de construção social de afetos baseada em saberes tradicionais; e que a comunidade estava me contando uma história de resistência, não de afetos. Baseado nessa experiência em meu “campo de reconhecimento” e tendo compartilhado os acontecimentos desse período de duas semanas com Carlos Alexandre, a orientação e a escolha foram de procurar trabalhar trajetória de resistência quilombola apoiada na história de vida de Maria Luiza e sua família.

11 Processo eleitoral que levou à ocupação do cargo de Presidente da República à Jair Bolsonaro (PSL), candidato de partido da extrema-direita.



Na foto, Luiza (centro) e seus filhos Weverton (à esquerda) e Marlon (à direita) em evento em que a líder quilombola recebe reconhecimento da prefeitura pela sua importância para cultura negra em Ubá, realizado em 11/2018 como parte do mês da Igualdade Racial na cidade.

O primeiro contato com a líder quilombola, foi em sua casa. A casa de Luiza não é muito grande, somente o bastante para poder viver com sua família: seus filhos Marlon e Weverton (filhos de pais diferentes), seus netos¹², que dos quatro só tive contato com o mais velho, Narlon; e também seus dois cachorros, uma fêmea e um macho; na casa ao lado e que fica no mesmo terreno mora seu irmão Waltercir e seu pai, falecido esse ano, Luiz Marcelino¹³; além dessa parte da família, há sua irmã Silvana que mora em outra casa no mesmo Bairro da Luz. Sua mãe, Lilia Marcelino, ex-líder quilombola e mãe-de-santo do Centro Espírita Cabloco Pena Branca (hoje regido por Luiza), faleceu algum tempo atrás e não tive a chance de conhecê-la.

12 Todos filhos de Marlon.

13 Tive a chance de conhecer seu Luiz Marcelino em vida, que vá em paz e Deus o tenha!



Fachada da casa de Maria Luiza

Nesse primeiro momento, nossas conversas não foram gravadas pelo medo que eu tinha de incomodar Luiza com esse tipo de registro. Após duas semanas visitando-a e alguns cafés tomados, fui aceito por ela e sua família para continuar o trabalho lá, com a comunidade e sua líder. Esses momentos iniciais com Luiza foram de grande aprendizado por ter me trazido ciência sobre a situação que passava como líder de uma comunidade e talvez esse trecho de caderno de campo explicita isso melhor:

[..] Ouvir Luiza pelo telefone e estar em sua presença são duas coisas completamente diferentes a não ser pelo tom vívido e alegre de sua voz, acompanhada pelas suas risadas constantes mesmo ao expor as tentativas do Estado de apagamento e invisibilização dela e de sua comunidade. Sua energia é fortíssima e sua vontade de vencer essa luta pela sobrevivência dela e de seu povo é imensurável, assim como a crença na umbanda.

A Mestra nem sequer me deu chance de tocar no assunto que envolviam as emoções, não por me atropelar ou qualquer um desses motivos, mas por me emocionar com sua história, com a ancestralidade que remonta até a formação da comunidade em um período ainda colonial e também pela necessidade que tem de fazer com que o poder público local parem de tratá-los como uma consequência negativa por somente estar em busca de reconhecimento e de condições de sobreviver. [...]

Suas palavras foram fortes e sua história é mais forte ainda, estarei retornando para Brasília com uma vontade diferente e com um tema diferente.



Maria Luiza em uma de nossas conversas, ao seu lado fumo e um papel para enrolá-lo, hábito recorrente da líder quilombola em nossas longas conversas

Quando Luiza primeiro me recebeu não tinha muito tempo que havia lidado com uma tentativa da prefeitura de cobrança de IPTU (Imposto Predial e Territorial Urbano) com a premissa de tirá-la de sua casa, porém, se tratava de um território isento de impostos (conquista da própria líder quilombola anos atrás).

A líder espiritual compartilhou sobre outros episódios em que o poder público da região, em diferentes mandatos, fez pedidos orçamentários de verba com destinação para comunidade e seus projetos, verba essa que raramente fora entregue à comunidade mesmo tendo ciência de que o orçamento havia sido aprovado. Situações como essa acabam por criar um conflito que cada vez mais desgasta uma comunidade marginalizada.

[...] eu só queria ver o meu povo ensinando nossas culturas para os jovens e crianças e não perdendo seus filhos e netos para o mundo das drogas.

Fiquei muito chateada e aborrecida, pois foram meses de trabalho e vão tanto para mim quanto para a Nilcéia, ela chegou a passar mal, pensei que ela daria um infarto por que acabamos nos envolvendo com muitas pessoas, até o Prefeito da cidade colocou no jornal da Prefeitura que a nossa Associação tinha ganhado R\$ 147.000,00 (cento e quarenta e sete mil reais) e a prefeitura entraria em contra partida com R\$ 3.000,00 (três mil reais) e que este dinheiro estava no banco. (MARCELINO, 2015, p. 63)

Ao voltar para Brasília e tendo redefinido o tema a ser trabalhado em campo, planejei minha estadia para os próximos meses e voltei para a cidade.

Voltando para Ubá com a certeza de que passaria os próximos meses ali comecei a me encaixar na rotina de Luiza de forma que religiosamente nos encontrávamos todas as quintas para uma entrevista e nos víamos em outros momentos

devido às giras¹⁴ em seu terreiro de umbanda e eventos que a líder quilombola tinha que frequentar em parceria com instituições de educação como a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e a Universidade Estadual de Minas Gerais – Campus Ubá (UEMG- Ubá) ou até mesmo a Secretaria de Cultura de Ubá.

Fora do convívio semanal com a líder quilombola, sua família e agregados, também passei a entrevistar e questionar servidores públicos da Secretaria de Educação e Secretaria de Cultura de Ubá, além da própria Prefeitura e parte da população. Em alguns desses espaços houve uma recepção um pouco mais amigável e em outros não tanto.

MRV¹⁵ – [...] então novamente aquela questão de que o que tiver dentro da cidade que a cidade possa fazer pra ajudar na resistência do quilombo fica cada vez mais difícil de conseguir, mas agora o que vem de fora...

ML – É facinho! Maior facilidade!

Após algum tempo, o serviço público passou a me ver como alguém que “trabalhava” com Luiza, algumas portas se fecharam, reuniões não estavam mais sendo marcadas e atendimentos não estavam mais sendo feitos. Ao observar como existe uma perspectiva marginalizadora que atinge a comunidade quilombola essas atitudes refletiram um pouco de como o poder público vira as costas para as demandas da comunidade.

2. Metodologia

2.1 A “história de vida” como parte da produção científica

Como tratado anteriormente, a narrativa produzida dentro da AQN-Ubá tem base em uma historiografia oral e material transmitida entre gerações e por representar uma perspectiva marginalizada não se encontra dentro do que se conhece como “historiografia oficial”. Entretanto, é uma narrativa oficial da Comunidade, assim como é a narrativa oficial construída dentro de outras comunidades como a liderada por Dona Marta em Unaí: “[...] a “história não contada”, assim como a história “de como os

14 Caracterizada como um dos cultos de religiões afro-brasileiras, as giras podem ser vistas como um agrupamento de manifestações espirituais de várias linhas diferentes (caboclo, exú, etc.) que acontecem através de incorporação mediúnica.

15 Quando houver trechos de entrevistas realizadas por mim pode aparecer “MRV” como sigla para Matheus da Rocha Viana e “ML” como sigla para Maria Luiza.

negros morriam pisoteados nos navios negreiros. e os rebeldes eram jogados no mar para morrer” seria uma “história não contada”.” (SAFATLE, 2019; p. 14).

Sigo a perspectiva trabalhada por Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (2006 e 2010), João Lucas Moraes Passos (2016), Yazmim Bheringer dos Reis e Safatle (2019) e outros que pesquisaram a constituição dessas narrativas que fogem da historiografia oficial.

Essa monografia entra de vez nas discussões sobre memória, resistência e identidade. A perspectiva aqui trabalhada busca trazer a narrativa produzida pela AQN-Ubá e suas lideranças para um âmbito não tão marginalizado, trabalhando junto de suas vivências e narrativas científicas próprias e também noções sociais de raça, classe, gênero, rede, identidade e a organização e composição de movimentos sociais, principalmente os que dizem respeito ao movimento negro no Brasil.

Além do que fora relatado até aqui é importante que seja feita uma análise de como se dão, nas vivências de Luiza, as constituições de suas redes e na organização do movimento negro e quilombola na região da Zona da Mata mineira. Dessa forma, essas noções devem ser abordadas principalmente a partir do que a líder quilombola conta em sua narrativa, fazendo frente ao discurso considerado oficial, produzido diversas vezes pela academia. Assim, a partir dos trabalhos já produzidos nessa perspectiva é possível perceber que já passou do tempo de tornar oficiais algumas narrativas marginalizadas.

Na década de 60, J. A. Barnes [...] vai tentar indicar que a idéia de rede utilizada em seu trabalho está, antes de tudo, pensada como socialmente composta por indivíduos que irão se articular a partir de interações, e não por composições egocêntricas, como irão propor outros. A rede com a qual trabalharia seria, portanto, a rede social total (ENNE, 2004; p. 264)

Quando falo de trabalhar com a história/trajetória de vida como método estou falando sobre o registro de memórias, situação que pode ser desafiadora principalmente devido à idade avançada de interlocutores, porém, o caso de Luiza envolve fatores que ajudam a lidar com essas questões. Dentro desses fatores está uma obra escrita pela própria que foca em evidenciar detalhes do passado de sua família até os períodos escravocratas e também há sua conexão com o sagrado (que será abordada com mais detalhes no capítulo seguinte) que lhe permite ter acesso a um diálogo com seus antepassados a partir de sua prática espiritual.

A líder quilombola faz possível perceber que esses marcadores que a permeiam, sejam de gênero, senioridade ou raça, estão presentes como parte da memória da líder quilombola e assim como também uma parte de sua identidade, como traz Pollak:

Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992; p. 05)

Nesse sentido há uma situação onde a própria trajetória de formação da comunidade está atrelada à trajetória de vida de Luiza e sua família, uma vez que a comunidade fora fundada por seus antepassados e manteve a necessidade de uma liderança matrilinear desde sempre, que por dentre algumas justificativas trazem que sempre foi assim porque “homem não sabe liderar não menino, homem não sabe conversar, é muito emocional!”.

A partir desse olhar de um trabalho com registros orais para produção de uma historiografia, deve-se também deixar claro e retomar a questão que aqui se trata de uma concepção de tempo e memória com base na cosmologia umbandista, onde se há o entendimento de tempo como um fluxo coexistente de passado e presente.

É necessário trazer a relevância dessa concepção para a produção de uma historiografia em contato constante de uma memória viva que produz sua própria narrativa por se tratar de uma presença daquilo que se entende como passado, já que no papel que ocupa, Luiza é a ponte entre o ancestral e o presente.

Consequentemente, minha escolha de trabalhar com tal método se dá principalmente pelo fato de reconhecer que a trajetória de vida de Maria Luiza Marcelino é um retrato vivo e histórico dos processos eugenistas¹⁶, racistas e

16 “Eugenia é um conceito que foi criado em 1888 por Francis Galton e que se expressa bem na explicação de “bem nascido”, ou seja, estudo das coisas que podem piorar ou melhorar as qualidades raciais das futuras gerações (GALTON, 1888.), essa existe desde a “importação” de trabalhadores europeus para o Brasil quando se termina a prática escravocrata, a intenção não era somente ter trabalhadores que eles achavam justo pagar pelo serviço (humanos, no caso), mas também a possibilidade de criar uma população miscigenada com a possibilidade de embranquecer os descendentes da população escrava tão presente no país.” (VIANA, 2018, pp. 73-74)

misóginos¹⁷ que estão presentes desde o período colonial até a atualidade.

Enquanto jovem negro e pesquisador tive a oportunidade de trabalhar de forma a evidenciar mais uma narrativa de uma pessoa negra de vivências ancestrais a qual a família vem sendo marginalizada há mais de 150 anos e enquanto a líder quilombola constrói e reconstrói essa narrativa confiando-a à minha capacidade de registrá-la, como homem negro vou me redescobrir em meu próprio passado como parte do que é trazido por Luiza que por diversas vezes me chamou a atenção “você também é preto menino! Não que nem eu, você nasceu lá na cidade foi criado com os brancos e é até mais clarinho, mas você é preto! E eu e você estamos lutando pela mesma coisa[..]”.

Quando, dentro da antropologia, falo sobre todo esse registro de trajetórias e suas memórias, junto aos processos de construção de identidade, estou falando sobre traçar narrativas e dentro do que se entende sobre isso como parte do dever antropológico, o ato de narrar é fundamental na realização de uma etnografia. Como trouxe Eckert e Rocha (2013):

[...] cabendo ao antropólogo-pesquisador, situado na figura do narrador, tecer as memórias lembradas e evocadas das quais resulta seu trabalho de campo. Ao antropólogo, em termos epistemológicos, cabe o papel de mediador na agência de reatualização e retransmissão de fazeres e saberes tradicionais nas modernas sociedades complexas. (ECKERT; ROCHA, 2013; p. 13)

A contar com o que foi dito aqui sobre as análises que serão feitas a partir da narrativa, memórias e realidades da líder quilombola, faz-se necessário trazer que fui guiado pela narrativa de Luiza, o que me fez entrar em contato com personagens, locais e momentos presentes em nossas conversas. Tal decisão me levou a conhecer e entender, para que pudesse analisar componentes de suas redes em outros locais do estado, o que se manifestou como parte importante de minha presença em campo. Durante a feitura desse trabalho de campo fui também inserido nessa rede de Luiza assim como outros interlocutores que serão evocados ao longo dessa monografia.

17 “A [misoginia] é um aspecto central do preconceito sexista e ideológico, e, como tal, é uma base importante para a opressão de mulheres em sociedades dominadas pelo homem. A misoginia é manifestada em várias formas diferentes, de piadas, pornografia e violência ao autodesprezo que as mulheres são ensinadas a sentir pelos seus corpos.” (JOHNSON, 2000, p. 197)

A partir dessa questão, faz-se necessário trazer à tona duas questões. Esse trabalho irá focar nas trajetórias e experiências de vida de Maria Luzia Marcelino, como já trazido anteriormente, logo, a líder quilombola é parte central desse trabalho e do trabalho de campo realizado junto à ela, a comunidade que lidera e à sua rede. Como parte desse processo, algumas de suas falas e informações não chegaram a ser contestadas no momento da realização do “campo” por preocupação de colocar em jogo a relação e confiança estabelecidas com a principal interlocutora.

Uma vez que parte da metodologia trabalha está em conduzir entrevistas e conversas informais que tiveram gravação autorizada, assim como sua divulgação, as informações extraídas destas e os trechos aqui transcritos representam parcela de vivências, memórias, trajetórias e informações que os agentes aqui presentes sentiram-se confortáveis em partilhar. Logo, as narrativas aqui compartilhadas se limitam àquilo que os interlocutores tiveram vontade de compartilhar seja espontaneamente ou em contexto de entrevistas e questionamentos.

2.3 A fotografia como registro etnográfico e da memória

Introduzir a fotografia na prática etnográfica foi um tanto curioso e não tanto um desafio. A prática fotográfica faz parte da minha vida, de modo profissional e poder inserir uma das minhas paixões adquiridas fora da academia foi um tanto quanto satisfatório, uma vez que pude trabalhar com algo que não fosse tão novo para mim como é toda questão do fazer etnográfico.

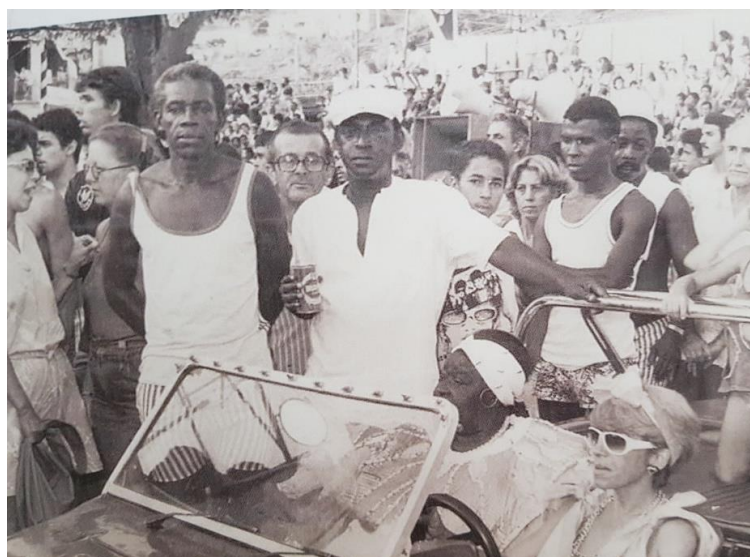
Entretanto, não podemos considerar a fotografia profissional como prática artística visual como a mesma coisa de uma prática fotográfica etnográfica. O costume com técnicas e equipamentos, com certeza ajudaram no que se diz respeito a ter noção de como enxergar as oportunidades de um registro. Entretanto, foi somente em 2017 quando na disciplina de Métodos e Técnicas de Antropologia Social que fui de fato entender como essas duas modalidades de fotografia se diferenciavam e como poderia usar meu conhecimento prévio uma vez inserido na academia científica.

A disciplina me colocou em contato não somente com a leitura de obras que abordam técnicas de antropologia visual e sobre todo o respeito que se deve ter pelo registro da imagem uma vez em trabalho de campo, mas também com a prática de um registro etnográfico a ser avaliado pela docente que ministrava a disciplina. Esse momento acaba por ser crucial uma vez que foi possível perceber que meu olhar

trabalhado no meu ofício como fotógrafo nos últimos três anos poderia estar presente em minha prática etnográfica.

Apoiado nessa experiência um ano antes do início desse fazer etnográfico que resulta nessa monografia me trouxe não somente a necessidade de entender a fotografia como um pedaço congelado da memória, mas também a fluidez que existe nas imagens assim ditas “congeladas” pelo tempo e como possuem suas narrativas próprias.

O acesso aos documentos de Luiza me permitiu trazer comigo registros fotográficos feitos por ela e por momentos em que ela nem mesma era nascida, que contam tanto a história e trajetória de sua família como a da própria cidade e de como houve um momento que a grandeza de seus antepassados foi reconhecida, hoje lembranças somente para ela e sua comunidade.



Na foto, Dona Deija (no carro), avó de Luiza, junto a uma servidora pública em um desfile de carnaval pela cidade.¹⁸

Logo, se tem a fotografia como parte de um fazer etnográfico que além de ser usada pelo pesquisador em campo como instrumento de coleta de dados, também pode ser representado de forma artística de forma que não comprometa sua interpretação e também como composição de memória, como trouxe Bittencourt (1994):

[...] A fotografia se toma uma técnica de trabalho de campo cuja finalidade se limita à

¹⁸ Maria Luiza só soube da existência dessa foto ao mesmo tempo que eu em um evento que estivemos presentes em 11/2018, logo não é possível identificar o ano ou outros personagens da foto tão quanto a ocasião do desfile.

coleta de fatos pitorescos, como declara Malinowski em *Coral Gardens and their Magic*. Entretanto, neste mesmo trabalho, o autor reconhece o potencial da fotografia não só como uma técnica de trabalho de campo, mas sobretudo como parte integrante do processo analítico (1978: 461). Apesar deste reconhecimento, por vezes arrependido, o uso da imagem em antropologia tende a se circunscrever à busca da objetividade legitimada pela câmera, e seu papel na pesquisa etnográfica permanece como uma forma de colecionar evidências.[...]

[...] A fotografia é um espelho que possui uma memória (Holmes 1980, Kracauer 1980). É um espelho porque ela reflete o real e o coloca no campo do visível. Ao apreender imagens e preservá-las no tempo, a fotografia perverte o fluxo do tempo. Este é o paradoxo no qual a fotografia se encontra. Por outro lado, ao preservar um instante, a imagem aponta não só para uma memória que lhe é intrínseca, mas evoca especialmente uma memória que lhe é externa, a memória do espectador. Nesse sentido, a fotografia não pode ser vista apenas como um meio de preservação da memória, como sugere Baudelaire (1980), mas a fotografia é uma invenção ou um substituto da memória (Sontag 1973: 165). (BITTENCOURT, 1994, p. 227-228)

O que Bittencourt traz nessa sua fala em específico, conversa com a responsabilidade antropológica de não tornar o registro fotográfico um incômodo ou uma invasão à privacidade. Essa realidade se mostrou em meu contato com Luiza tendo sido abordado pela líder quilombola algumas vezes sobre o fato de “você não vai levar esse seu trambolho não né”. O equipamento, a postura, a proximidade e até mesmo a tecnologia podem intimidar, podem acanhar e inclusive gerar conflito, o que faz bem lembrar que há possibilidade de produzir registros e analisar dados com uma certa distância que respeite limites de interação impostas pela tal “câmera”.

Sendo assim, esse trabalho aqui produzido conta com dois tipos de registros fotográficos: um deles produzido por mim em campo e outra produzida por Luiza ao passar dos anos e de sua trajetória que se tornam parte concreta de sua narrativa, sendo lembretes de memórias não acessadas há algum tempo.

3 Composição do trabalho

A intenção desse trabalho desde o início de sua escrita é desafiar a cronologia linear do tempo conhecido como um modelo aceito quase que universalmente e criado pelo cientificismo ocidental.

Em uma perspectiva que essa ideia de tempo não faz parte da realidade de minha principal interlocutora, faz-se essencial considerar a presença do sagrado em sua narrativa para ser capaz de analisar sua trajetória e contexto atual. Isso não diz, necessariamente, que o trabalho não seguirá uma lógica de como os acontecimentos se constroem. Entretanto, significa que a ideia de tempo a ser apresentada aqui será fluída como a própria narrativa de Maria Luiza Marcelino, com diversas visitas a um passado colonial e suas conexões com a situação atual dela e de sua família.

No primeiro capítulo, “Sobre a memória e identidade – uma discussão sobre a memória e o sagrado afro-brasileiro”, procuro situar assunto que se faz central em toda narrativa de Luiza a ser apresentada aqui: a importância que tem a esfera do sagrado em sua formação identitária e em sua constituição de memória. Essa discussão situa o que foi dito no parágrafo anterior, de como se constitui a ideia de tempo a partir de religiões de matriz africana e como essa diferença se comporta na trajetória de Luiza, na constituição de sua memória e por consequência, sua identidade.

Em meu segundo capítulo, “Pode levar tudo, pode não sobrar nada, mas o terreiro fica, tem que ficar” abordo a narrativa sobre a presença da umbanda na trajetória da líder quilombola e seu ofício como uma mãe-de-santo guardiã de uma umbanda mais que centenária e assim, também guardiã de uma tão importante manifestação cultural da população negra brasileira. Também se justifica como a escolha desse local que ocupa foi além de sua vontade, sendo evocada pelos santos.

O terceiro capítulo, “Maior que o chão que pisa - constituição de uma rede” traz uma análise sobre as redes constituídas por Maria Luiza e como essas se fazem ou não presentes em sua vivência e como atravessam o tempo, sendo parte direta e indireta de sua luta e chances de sobrevivência. Nesse momento visito outras cidades em busca de interlocutores que evidenciarão como enxergam, como quem a acompanha de fora, a sua luta pela sobrevivência e as estratégias que ela usa para garantir isso, sendo a constituição dessas redes uma parte de suas estratégias.

O quarto e último capítulo foi intitulado de, “ “eu sou tudo que eles odeiam” - Do Movimento Quilombola e ser negra”, e traz a questão da interseccionalidade entre a luta negra e a luta quilombola e como Maria Luiza enxerga essa integração (ou falta de) quando se trata do movimento negro presente em sua cidade e da ajuda que recebe de outras entidades de outras cidades e até mesmo de outros estados. O capítulo também dialoga sobre os diferentes lugares que Luiza pode ocupar quando não há o entendimento que ambas as lutas deveriam agir juntas.

1. Sobre a memória e identidade – uma discussão sobre a memória e o sagrado afro-brasileiro

1.1 Memória e identidade a partir de uma vivência marginalizada

A realidade de Luiza é de uma líder espiritual e quilombola, negra, mulher, mãe, periférica e marginalizada pelo Estado. Representante viva de todo um processo de exclusão social da população negra brasileira e também da própria escravidão, uma vez que tudo que permeia sua vivência e a de sua comunidade e família, tem consequências diretas causadas pelo processo, principalmente pelo parentesco direto com uma população negra escravizada no período colonial.

Tendo em vista todas as noções que fazem parte da vida da líder quilombola, se torna perceptível a presença de noções marginalizadoras em sua vivência que estarão presentes na constituição de sua memória e assim, de seu processo identitário.

Como traz Pollak (1992), a constituição da memória seja ela individual ou coletiva estaria primeiramente ligada aos “acontecimentos vividos pessoalmente” (POLLAK, 1992, p. 02) e também por acontecimentos “vividos por tabela” (POLLAK, 1992, p. 02) que seriam experiências vividas pelo grupo. O indivíduo não precisa ter participado de tais experiências tendo em vista que uma vez que essa vivência toma tamanha proporção, seria capaz de penetrar em seu imaginário. Esse processo de assimilação de vivências que não lhes pertenceram diretamente, faria dessa experiência parte constituinte de sua memória, como é constituinte da memória do grupo.

Dentro dessa ideia trabalhada por Pollak (1992) é possível ver como ela se torna presente no que se diz respeito principalmente à ideia das gerações passadas e atuais, e a constituição da memória da comunidade quilombola em momento “presente”. Luiza deixa clara a presença de uma memória viva e presente em suas vivências e que ao mesmo tempo não lhe pertenceu, mas sim a seus antepassados.

Locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo, e por conseguinte da própria pessoa, seja por tabela, seja por pertencimento a esse grupo. Aqui estou me referindo ao exemplo de certos europeus com origens rias colônias. A memória da África, seja dos Camarões ou do Congo, pode fazer parte da herança da família com tanta força que se transforma praticamente em sentimento de pertencimento. [...] (POLLAK, 1992, p. 03)

Percebendo que existe essa questão de uma memória constituída por ambos os tipos de vivências sejam eles pessoais o por tabela é possível entender no que o grupo vive individualmente repercute como uma vivência de todos.

As vivências e experiências de vida, tanto no âmbito individual como no âmbito coletivo, são racializadas e marginalizadas. Escreveu Maria Luiza “[..] sentimos na pele todos os tipos de preconceito [...] (MARCELINO, 2015, p. 64) tomando esse sofrimento como algo coletivo, como uma unidade são uma comunidade quilombola formada por uma população negra de raízes ancestrais e o que percebe-se, além da presença dessa construção de uma memória individual e coletiva com compartilhamento e apropriação de preconceitos sofridos (devidos os marcadores sociais individuais), incorporados em sua própria identidade como algo a ser combatido em vida pessoal e individual e também em vida coletiva quando pensando em comunidade, como evidenciado por Pollak (1992), “[...] só para marcar a polaridade, se fizermos entrevistas com personagens públicas, a vida familiar, a vida privada, vai quase que desaparecer do relato.[...]” (POLLAK, 1992, p. 03).

A partir do entendimento que a formação da memória na comunidade, seja ela individual ou coletiva, se dá dessas formas e é narrada de forma a ser incorporada na memória individual dos indivíduos pertencentes à comunidade, faz-se necessário abordar como se dá sua construção identitária através dessa construção de memória.

Como observa Munanga (2012):

Por isso, no processo de construção da identidade coletiva negra, é preciso resgatar sua história e autenticidade, desconstruindo a memória de uma história negativa que se encontra na historiografia colonial ainda presente em “nosso” imaginário coletivo e reconstruindo uma verdadeira história positiva capaz de resgatar sua plena humanidade e autoestima destruída pela ideologia racista presente na historiografia colonial. (MUNANGA, 2012, p. 10)

Assim como suas vivências e memórias são dotadas de um processo de racialização, inferiorização e marginalização trazido por um momento de regime escravocrata em período colonial, seu processo de formação identitária também teve que lidar com o entendimento de suas realidades com base em suas vivências e de certa forma com as consequências do processo colonial que repercutiram desde seus

antepassados até o momento atual¹⁹, com a presença não somente do desrespeito como traz Luiza diversas vezes em sua narrativa, mas também pelas tentativas de apagamento e destruição material e imaterial da história, saberes tradicionais e até mesmo populacionais de forma a consolidar o discurso criado pela historiografia oficial, constituída por aqueles dominantes nas relações de poder.

Sendo assim, tem-se que o imaginário cultural brasileiro se monta em premissas coloniais de destruição e afastamento das populações negras de sua ancestralidade e identidade. Dessa forma, se cria uma força na crença de uma identidade que não lhes pertence, que não lhes cabe e que se mantém em uma estrutura através de relações de poder mantidas há séculos. Nesse momento é importante trazer que parte da possibilidade de construção, reprodução e manutenção da estrutura apoiada por tais ideais se dá por meio de silenciamento e destruição. Como presente na obra de Abdias Nascimento (1987):

Durante séculos por mais incrível que pareça esse duro e ignóbil sistema escravocrata desfrutou de fama, sobretudo no estrangeiro, de ser uma instituição benigna, de caráter humano. Isso graças ao colonialismo português que permanentemente adotou formas de comportamento muito específica para disfarçar sua fundamental violência e crueldade. (NASCIMENTO, 1978, p. 44)

As escolhas feitas pela prática colonial e presentes na historiografia que se faz como oficial neste momento continuam a isolar e permanecer quase que intactas em uma estrutura que permite uma reprodução direta não somente de uma racialização social, mas também impede por diversos mecanismos, a construção de uma identidade que permeia e acolha o entendimento da pluralidade da nação que se entende como singular em um só povo, povo esse que se faz dominante nas relações de poder desde o início do colonialismo e atualmente em uma fase de colonialismo interno. Tem-se, como posto por Safatle (2019), que “A memória da população negra é uma “memória subterrânea” “(POLLAK, 1989, 1992), silenciada e em disputa com uma memória

19 “Na sociedade brasileira, assim como em outras, as representações que prevalecem são construídas por narrativas hegemônicas, capazes de representar um grupo social em detrimento de outros. Essas representações foram construídas mediante a óptica eurocêntrica, que institui sentidos de “normalidade” e “anormalidade”, estabelecendo como norma padrão o homem, branco, heterossexual, cristão. Os indivíduos que não correspondem a esse padrão são vistos como desviantes, abjetos, e excluídos socialmente.” (FERNANDES; SOUZA, 2016: 104)

oficial, muitas vezes conciliadora e preocupada na construção de uma identidade nacional homogênea” (SAFATLE, 2019, p. 37).

Tendo dito isso, é fundamental entender que todo processo de constituição de memória e de formação identitária de Maria Luiza e sua comunidade estão permeados, não só pela racialização social de suas existências, mas também pelo apagamento histórico, pela invisibilidade e marginalização.

Semelhante a todo o projeto de imaginário cultural que não leva em conta a multietnicidade da nação brasileira e reforça em seu discurso de historiografia oficial a negação de uma historiografia dos povos marginalizados pelo colonialismo. Essas construções trazem uma noção de não pertencimento, marginalizando suas práticas culturais, suas representações políticas e suas existências, isso permeia toda construção identitária de Luiza e sua comunidade.

[...] Por isso luto pelos direitos raciais e pela cultura dos negros, meus pais são de família negra com uma religião que não é respeitada pela sociedade [...] e não tenho vergonha, tenho é muito orgulho, pois nossos ancestrais não deixaram riquezas em cima de lágrimas, sangue e morte de seres humanos, o que eles deixaram foi uma árvore com raízes profundas que terá muitos galhos e muitas folhas. E este é o lamento do meu povo negro!

Gritando pela verdadeira democracia e liberdade. (MARCELINO, 2015, p. 64)

Junto a essa fala que se torna possível entender aquilo que será trabalhado como parte central da vivência de Luiza quanto quilombola, mãe de santo e líder: a ancestralidade. Que como traz Munanga (2012) é uma parte central do que se diz respeito à construção identitária negra nos países e populações que sofreram com a escravidão e vivem a diáspora. Essa ancestralidade é remontada e vivida a partir da memória seja ela material, imaterial ou espiritual, estando as três formas presentes na vivência da liderança quilombola da Comunidade Namastê de Ubá.

Ao trabalhar com tudo que permeia a constituição da memória individual e coletiva da população quilombola da AQN-Ubá é necessário ir de encontro com o que se mostrou como fundamental, principalmente no resgate à memória dos antepassados no entendimento de tempo não como uma linha, mas sim de forma ampliada e através do sagrado. Tal ideia de tempo se faz presente na vivência da líder quilombola, trazendo uma dimensão de evocação do passado no presente que ultrapassa registros materiais e

materiais como conhecemos.

1.2 A noção de memória a partir das religiões afro-brasileiras

Tendo contextualizado de onde trabalho e dada a importância da memória no contexto das possibilidades de construção de identidade, é importante também trazer a questão de que a ideia de memória em um contexto ocidental não necessariamente se fará presente quando se tem uma organização social que considera o sagrado como fundamental na sua formação identitária, na produção historiográfica própria, práticas culturais e científicas, e em outras construções sociais presentes, como é na formação identitária e cultural em AQN-Ubá.

Há a construção de uma ideia de tempo socialmente reproduzida que, sem levar em conta construções sociais e identitárias distintas e ignorando a esfera do sagrado como parte do fazer científico, acaba por não considerar ou não aceitar uma complexidade temporal que tenha sua explicação com raízes em saberes tradicionais e sagrados.

A ideia perpetuada de um tempo linear, bem definido entre passado, presente e futuro e que se limita às noções fixas de acontecimentos, como é tratado pela historiografia considerada oficial. Em contexto de afro-centralidade, as noções se mostram por vezes distintas, certa vez que operam junto à esfera do sagrado:

As religiões afro-brasileiras, constituídas a partir de tradições africanas trazidas pelos escravos, cultivam até hoje uma noção de tempo que é muito diferente do “nosso” tempo, o tempo do Ocidente e do capitalismo (Fabian, 1985). (PRANDI, 2001: 43).

Entendendo como agem as religiões de matriz africana, faz-se necessário entender como age a memória em contextos onde ela se faz viva a partir da esfera do sagrado, não descartada e parte fundante da vivência africana e afro-brasileira. “É o tempo da tradição, da não-mudança, tempo da religião, a religião como fonte de identidade que reitera no cotidiano a memória ancestral.” (PRANDI, 2001: 49).

Como trazido por Carvalho (2016), as categorias espirituais estão em constante diálogo com a sociedade e o encontro entre memória (viva) e vivência social se firma com uma solidez de forma que dão consistência à construção de um imaginário cultural

que revive noções de mundo manifestadas em um tempo “presente” por seus antepassados (CARVALHO, 2016).

O maior diferencial da filosofia africana em relação ao conceito ocidental convencional é que se fundamenta no valor da palavra e que ela tem caráter sagrado e transversal. Há uma vibração energética que movimenta o mundo visível e invisível dando força espiritual à palavra em todas as suas formas de expressão. A sacralidade da palavra é mostrada através dos mitos que contribuem para uma compreensão dos valores civilizatórios vivenciados em intensidade. (SILVA; SILVA; SILVA, 2014: 30)

Põe-se em prática, junto à questão do sagrado, uma possibilidade de reconstrução histórica da então “historiografia oficial” com base em uma historiografia produzida a partir das trajetórias e memórias da comunidade. Essa nova possibilidade historiográfica conta com a presença de depoimentos de antepassados não só acessados pela questão da memória ou materialidade, mas também como algo que pode ser acessado em outro plano de existência, dada a prática umbandista da comunidade.

Dentro de uma concepção sobre a existência do plano espiritual, encontra-se a escrita do livro de Luiza, que traz um misto de experiências próprias, histórico da comunidade, saberes passados pela geração passada (a de sua mãe e de sua avó) e a consulta com antepassados e guias espirituais detentores de conhecimento sobre a formação e trajetória da comunidade.

[..] Quando Artur voltou Deija contou a ele que os canela preta estiveram na cabana deles, dois dias ameaçando dizendo que ia matar ela com os filhos, mas Deija disse para o capataz que maior poder tem Deus. Então Artur disse:

Vamos embora daqui antes que eles voltem.

Para dar conta do meu irmão, foi então que Deija sentiu aquela sensação no corpo, vovó Maria Conga voltou e conversou com Artur e disse para ele que eles poderiam ficar na cabana sossegados, os canela preta não vão achar a cabana de vocês, eles vão passar perto de vocês mas não vão reconhecer.

Então Artur contou para Deija²⁰ e mesmo assim ela não se conformava com as visões e que não se lembrava de nada que acontecia com ela. Foi até que um dia passou pela sua porta uma cigana e lhe pediu café e enquanto estava tomando café parou e disse:

Vou olhar sua mão! E então Deija disse: Não acredito nestas coisas! E a cigana falou:

Pois devia, você não é doida é sua missão, sua família que viveu na escravidão deixou esse poder de cura para toda sua geração, e todos que tiverem esse poder vai passar por muitos sofrimentos e muitas dificuldades, mas terá força e sempre vencerá” (MARCELINO, 2015: 7)

Sendo assim, o que se encontra presente na produção da mestra quilombola uma fusão entre narrativa de memória própria vivida por ela e de uma narrativa construída de seus antepassados. que através dela se manifestam e materializam um conhecimento ancestral. Nesse tempo cíclico há presente a noção de uma memória que em vez de se perder por se sustentar somente por meios materiais, se repõe. “O tempo do mito e o tempo da memória descrevem um mesmo movimento de reposição: sai do presente, vai para o passado e volta ao presente – não há futuro.” (PRANDI, 2001: 49).

As memórias recuperadas e vividas por Luiza para construir sua narrativa deixam claro o quanto que essas fazem parte também da narrativa não-oficial de Ubá, sobre a presença da Princesa Isabel na região, da própria comunidade como uma marca da presença de escravidão na cidade ou de como o jeito que o poder público regional sempre tratou a ela e sua família (em todas suas gerações). É um claro exemplo do que se entende como racismo estrutural no país. Suas vivências passadas e atuais retratam muito do que se entende como se dão as relações de poder socialmente e sobre a marginalização de povos e suas culturas de modo a mantê-las, porém, o que sua narrativa traz é o que me foi dito por ela uma determinada vez, “não existe falar em cultura brasileira sem associar ao negro”.

1.3 A história oral como fonte oficial – uma tentativa de cobrança à “história oficial”

Visto que a historiografia “oficial” se funda com a intenção de uma solidificação de narrativas de origem dos Estados europeus, se atrela a ela o aparato burocrático da necessidade de se ter presente uma produção material como forma de validação. A história como disciplina continua a perpetuar essa prática em uma centralização da

20 Avó de Maria Luiza Marcelino.

cientificidade através da burocracia material e cada vez mais tornando a produção oral algo fora da perspectiva científica, sendo que essa poderia por vários momentos contrapor a historiografia criada pela Europa.

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade. (BOAVENTURA; MENESES, 2009, p.7)

Partindo dessa (cosmo)visão, deve-se evidenciar aqui a importância de validação de história oral em contextos africanos e afro-brasileiros, uma vez que se categoriza por várias ocasiões uma tradição ou uma falta de conhecimento sobre a escrita para que se produza uma prova material para validação historiográfica.

Inúmeras pesquisas chamam atenção para isto, recorrendo às técnicas de história oral nas quais os agentes sociais que receberam as terras como herança narram das dificuldades da formalização. Muitas vezes a documentação cartorial é fragmentada e precária. Impressiona a quantidade de cartórios que já sofreram ação de incêndio. Impressiona o estado de deterioração dos papéis e de desorganização dos arquivos paroquiais e das agências do judiciário. Em virtude desta precariedade os estudos de reconstituição da memória do grupo ganham relevância. Mesmo quando não se obtém resultados expressivos nos levantamentos de fontes secundárias prevalecem as narrativas dos agentes sociais entrevistados. Ou seja, também o documento tem que ser relativizado consoante as condições reais de registro e de conservação das fontes. (ALMEIDA, 2002, p. 72).

Tais mecanismos são acrescidos da realidade de que, a partir da própria estrutura social não se tem a presença suficiente de populações marginalizadas (população negra, indígena, mulheres e etc.) no processo de produção científica da realidade que os permeia e também pelo fato da academia científica ainda ser representada por aqueles que continuam a reproduzir as premissas que primeiramente inferiorizaram essas populações. A realidade trazida aqui chega a ser assustadora, uma vez abordada pela perspectiva científica:

Após constatar que convivia há mais de uma década com 60 colegas brancos no Instituto de Ciências Sociais da UnB decidi realizar, em 1999, um censo racial informal, com a ajuda de colegas e estudantes negros. Chegamos a uma conclusão que ainda me estarrece: a UnB, que havia sido inaugurada em 1961 com pouco mais de duzentos professores e que ao longo de 4 décadas havia ampliado esse número para 1500, conta com apenas 15 professores negros. Ou seja, após 45 anos de expansão constante do seu quadro docente, a universidade que foi concebida como modelo de inovação e de integração do país consigo mesmo e com o continente latinoamericano ainda não absorveu mais que 1% de acadêmicos negros. Esse número tão baixo nos permite deduzir que mais da metade dos 50 colegiados departamentais da UnB são inteiramente brancos, assim como inteiramente brancos são alguns institutos que contam cada um com mais de 100 professores. Dito em termos mais dramáticos, existem áreas da instituição que funcionam na prática, sem que tenha havido até agora nenhum questionamento político ou legal, em um regime de completo apartheid.(CARVALHO, 2006: 3)

Com a realidade de que não há população negra o suficiente ocupando a função de docentes nas universidades e aí não só como docentes, mas como estudantes também, como pode se esperar que tenha espaço para produções afrocentradas na academia científica?

O contexto burocrático academicista que desvalida a dimensão sagrada/espiritual, as narrativas orais e produções científicas não acadêmicas continua predominante e continua por reproduzir discursos opressores e inferiorizantes, principalmente no que se diz respeito à produções do centro do sistema²¹. Como exemplo se tem a Universidade de Harvard (Estados Unidos), que em 2009 aprova a tese de PhD de Jason Richwine em política pública.

A tese de Richwine afirma que latino-americanos (hispanics) e negros (negroes) são menos inteligentes²² e vão continuar sendo menos inteligentes que brancos norte-americanos, sendo que essa “pré-disposição” é genética. Mesmo havendo uma petição

21 Enfim, o êxito da Europa Ocidental em transformar-se no centro do moderno sistema-mundo, segundo a apta formulação de Wallerstein, desenvolveu nos europeus um traço comum a todos os dominadores coloniais e imperiais da história, o etnocentrismo. Mas no caso europeu esse traço tinha um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial da população do mundo depois da América. A associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, naturalmente superiores.” (QUIJANO, 2005, p. 121)

22 Análise feita com base em pontuação do teste de “QI”.

de alunos para que a tese seja revogada, o autor mantém seu título de PhD de uma das universidades mais renomadas do mundo (de acordo com o centro do sistema). Mesmo a tese de Richwine não tendo ganhado destaque na comunidade científica das ciências sociais, o autor continua sendo financiado por um grupo de “think tank”²³ conservador, milionário, que já atuou diretamente junto à presidência dos Estados Unidos desde o mandato de Ronald Reagan (1981-1989) até Barack Obama (2009-2017).

Sendo assim, mesmo em um contexto de não muita popularidade na academia, a tese de Richwine ainda se apresenta em um meio de máxima legitimação científica (Harvard) e assim traz o questionamento de como países inferiorizados tanto pela sua tese como pelo centro do sistema podem reagir e ter legitimidade científica o bastante para participar desse confronto acadêmico?

Como trabalhado por Catroga (2001), a historiografia (e outras ciências também) parte de escolhas que irão definir o que será retratado a partir de uma perspectiva previamente escolhida. Acontece que a partir do momento que as escolhas são tomadas (não necessariamente com o propósito de silenciar alguma outra perspectiva) acabam por gerar esquecimentos, interiorizações e silenciamentos principalmente quando a produção parte de uma perspectiva colonizadora.

A historiografia, com suas escolhas, valorizações e esquecimentos, também gera a fabricação de memórias, pois contribui, através de seu cariz narrativo e da sua cumplicidade, directa ou indirecta, com o sistema educativo, para o apagamento ou secundarização de memórias anteriores, bem como para a refundação, socialização e interiorização de novas memórias. (CATROGA, 2001, p. 57).

Dessa forma, Luiza e seus familiares, adicionados da Associação Quilombola Namastê de Ubá e seus antepassados constroem uma narrativa que se coloca como contraponto, que parte de uma história oral em uma condição de memória viva que busca redefinição e reivindicação de uma perspectiva negra sobre o acontecimento.

Dentro do que foi apontado por Catroga (2001) e Almeida (1997), validar o discurso oral de comunidades que não tem acesso à produção de registro histórico formal ou que esse tenha sido destruído em algum momento, é de grande importância para entendimento e registro da realidade histórica desses povoados e do país.

23 Uma espécie de laboratório de ideias, um gabinete estratégico.

Parto então da noção de que a narrativa construída por Luiza e sua comunidade não deve se manter somente lá. O livro fora escrito por um motivo, mas seu alcance (mesmo não sendo pequeno) fora limitado pela condição financeira de sua autora, que sem editora, o produziu de forma independente em todas as etapas. Há uma necessidade de Luiza que seja sabido da história de formação de uma comunidade quilombola da zona da mata mineira, que o discurso não se mantenha somente na reprodução oral e que se valide junto à história formal, escrita e documentada: “eles sufocando e sufocando e sufocando até restar isso aqui”.

Faz-se fundamental a validação da narrativa de Luiza presente aqui, por tecer sobre a trajetória de seus antepassados e do nascimento da comunidade. O esforço feito nessa produção se faz pela busca de uma validação da história de sua comunidade e do entendimento que há rejeição quando se trata de uma produção feita de fora da academia: “se eu falar eles não acreditam não! Agora coloca um homem de terno e com diploma pra ver como é!”.

1.4 “pode levar tudo, pode não sobrar nada, mas o terreiro fica, tem que ficar.” – as confluências entre o sagrado e uma liderança



Na foto, Maria Luiza em frente ao altar com as entidades em um momento que recebe a entidade “Vovó Maria Conga”.

Maria Luiza deixa sempre claro que tudo se fundamenta através da umbanda e do terreiro, “o espiritual traz firmeza”, como afirmou a líder quilombola algumas vezes. Seu livro evidencia que o início de tudo (a comunidade) se dá por meio da orientação espiritual dada a uma antepassada sua, guiada espiritualmente em como proteger a população escravizada na época e em como resistir durante os anos.

A organização social da comunidade é regida por uma liderança que antes de tudo é uma liderança religiosa, uma mãe-de-santo, e assim é desde seu início como relata Maria Luiza:

Manuela²⁴ começou a sentir muita vontade de ajudar seu povo e seus irmãos, então Manoela chamou sua irmã para ir ao mato com ela, quando de repente sentiu uma coisa estranha entrar no seu corpo, arrepiou todo seu cabelo, cresceu nesse momento apareceu um vulto e disse:

– Você é quem vai ajudar o seu povo e um dia todos serão livres. (MARCELINO, 2015, p. 04)

Ao abordar os motivos que colocam Maria Luiza como líder da comunidade é importante não somente trazer a questão da espiritualidade, mas também a manifestação de uma matrilinearidade.

As organizações humanas nem sempre foram patriarcais. Estudos antropológicos (Engels, 1884/1964; Muraro, 1997) indicam que, no início da história da humanidade, as primeiras sociedades humanas eram coletivistas, tribais, nômades e matrilineares. Tais sociedades (ditas “primitivas”) organizavam-se predominantemente em torno da figura da mãe, a partir da descendência feminina, uma vez que desconheciam a participação masculina na reprodução.[...]

Essa prática tem origem desde quando a comunidade se forma e justificada não somente pelas questões espirituais, mas também pelo fato de que homens não foram feitos para liderar por serem “emocionais e agressivos demais”, diz Luiza.

Quando pensamos em contexto de religiões espiritualistas²⁵, se fala, de uma realidade que não obedece à uma linha temporal e o tempo se manifesta de forma cíclica

24 Tataravó de Maria Luiza Marcelino e primeira a liderar a comunidade quilombola.

25 Religiões que tem como base entendimento da existência do “espírito” como elemento fundamental da existência.

ou até mesmo abstrata, onde o passado se faz presente no atual e a memória não se manifesta somente como algo passado, mas também dentro de acontecimentos pertencentes há uma coletividade em outro plano que seria acessado por alguém que ocupa o local de Luiza e Marlon, por exemplo.

A orientação de quem deveria ocupar o espaço da liderança da comunidade não é baseada em senioridade²⁶ ou em outro sistema que seja justificado pelo plano material, mas sim pelo plano espiritual, como tudo se justifica pela esfera do sagrado isso não seria diferente. Luiza diz ter demorado a entender o porquê de ter sido escolhida, revela que causou muita frustração ver seus irmãos saindo da cidade, crescendo e vivendo outras experiências que devido às orientações de sua avó e mãe. O que a líder quilombola traz hoje é sobre seu pertencimento ao local que ocupa, seja como líder quilombola, negra ou espiritual, para ela “não adianta querer fazer minha cabeça que eu não posso sair daqui”.

Dentro desse panorama da organização social e formação da comunidade desde seu “nascimento” há o entendimento de que a esfera do sagrado está presente em toda sua organização social, decisões e constituição identitária, uma vez que se identificam como quilombolas e umbandistas: “a minha avó que deu a cara a bater pela macumba e por isso que eles²⁷ odeia nós”.

Logo, deve se entender a formação da identidade quilombola da Comunidade Quilombola Namastê de Ubá como ligada diretamente à esfera do sagrado e à possibilidade de se estar na presença de sua ancestralidade constantemente. As giras e outras manifestações religiosas no terreiro de Luiza são constantemente descritos como “ancestrais”, podendo ter se mantido como foi primeiramente fundado desde o século XIX. Assim, a memória e seu peso como manifestação de ancestralidade são determinantes para a constituição identitária Namastê e são elementos, constantemente acionados por sua líder espiritual e política, Maria Luiza.

26 Importante abordar tal questão uma vez que a líder tem irmãos e mesmo assim quem virá a assumir a liderança posteriormente será seu filho Marlon.

27 Se refere ao poder público e à população de Ubá.

1.5 Nascido da mata – dos processos de formação do quilombo e da historicidade

Luiza afirma, em entrevistas e em seu livro que o início da umbanda em sua família se dá ainda em um período colonial, antes da abolição da escravidão (1888), aproximadamente entre as décadas de 1830 e 1840. “Nasceu tudo lá no meio do mato, na época de senzala, no meio da senzala!”. Assim, a umbanda de Luiza, a prática religiosa que primeiro garantiu a segurança de toda uma população de escravos para que depois se desse início ao processo de aquilombamento, teve estopim há pouco mais de cento e cinquenta anos.

Dessa forma há dois processos que caminham juntos, o início de uma prática umbandista e a partir dessa a formação do quilombo. Porém não de forma “fugida” como se encontra em registros historiográficos e outras análises que buscam firmar a formação de comunidades quilombolas em um só jeito, mas foi de forma escondida, no mesmo terreno da “Fazenda Liberdade” que ambas as práticas tiveram início.

Tem-se a partir da historiografia sobre a umbanda²⁸ que essa se inicia não muito depois da abolição da escravidão em 1888, em um Rio de Janeiro permeado por uma coexistência de uma população negra recém “liberta” e a classe média brasileira presente no estado. Mediante um encontro de práticas religiosas vistas a partir de uma ótica colonial que as classifica como pagã, a macumba e o espiritismo kardecista geram uma síntese que vem a ser conhecida como umbanda (Ortiz, 1999).

Traz Giumbelli (2002) sobre a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas através de Zélio Fernandino de Moraes em uma casa espírita no Rio de Janeiro, marco-mítico datado de 1908. Na presença da entidade é anunciado que a partir dali se funda uma prática religiosa que permite através do espiritismo que pretos e caboclos possam trabalhar, a nova doutrina é chamada de umbanda pela própria entidade.

No que se constitui esse marco da fundação da umbanda no Brasil se vê presente o questionamento do lugar que essa surge, um espaço de uma classe média branca que através de prática kardecista negava e barrava a presença de caboclos e pretos no universo cosmológico praticado pela doutrina. Há assim uma crítica formada sobre a historiografia ser produzida a partir dessa perspectiva.

28 Em uma ideia singular da religião.

[...] Ortiz (1999) emprega o termo embranquecimento para designar o movimento levado a cabo pelos umbandistas oriundos do kardecismo, associando a umbanda branca ao progresso, a cultos milenares dos quais teriam herdado a sabedoria pura, ao cientificismo e a uma erudição cultural. [...] Oliveira (2008) entende, então, o discurso de integração adotado pelos intelectuais umbandistas aos valores correntes na sociedade do período, além da identificação da umbanda como religião absolutamente brasileira (entendida por alguns como a única), como um jogada política do movimento buscando uma maior liberdade de culto. Esta conclusão certamente pode ser considerada verdadeira, mas Oliveira deixa de lado um aspecto fundamental que caracterizava o contexto da época, e que exercia enorme influência nos discursos sociais: o racismo em sua variante brasileira. (ROHDE, 2009, p. 84-85)

Entretanto, devido ao fato de que se tem, no imaginário cultural do país, a solidez de um discurso criado de forma a se consolidar por meio de, dentre outras práticas, a destruição secular da habitação de povoados negros e indígenas, deve se reconhecer que há uma crise de representatividade na construção da identidade brasileira.

No que se refere às aproximações com outras religiões, a destruição massiva dos elementos de culto e dos rituais eliminou a possibilidade de uma reconstituição dos caminhos culturais percorridos. Sabe-se do entre jogo entre as diferentes culturas, do intercâmbio constante com a África e a Europa, das extensas relações com o Judaísmo, a Ciganaria, etc. No entanto, restaram apenas narrações, verbalizações e cânticos que expressam atemporalmente tais relações. Segundo consenso extensivo na comunidade de pais e mães-de-santo dos anos (19)50, a maioria dos cânticos conhecidos e então compendiados não chegava a cem anos de idade (1860-1950). (BARBOSA, 2008, p. 9)

A face de uma historiografia embranquecedora e higienista não é novidade para os estudos de raça, no entanto continua a dificultar o acesso da população negra brasileira a uma ancestralidade presente na história do país.

O meu argumento é o seguinte: “cor” não é uma categoria objetiva, cor é uma categoria racial, pois quando se classificam as pessoas como negros, mulatos ou pardos é a idéia de raça que orienta essa forma de classificação. Se pensarmos em “raça” como uma categoria que expressa um modo de classificação baseado na idéia de raça, podemos afirmar que estamos tratando de um conceito sociológico, certamente não realista, no sentido ontológico, pois não reflete algo existente no mundo real, mas um conceito

analítico nominalista, no sentido de que se refere a algo que orienta e ordena o discurso sobre a vida social.(GUIMARÃES, 2003: 103-104)

Retomei acima uma breve discussão sobre como se forma a ideia de “história oficial” e quem a determina como tal, pelo fato de que se essa realmente for a única versão da história, a umbanda que se cria em um momento de escravidão ativa e legalizada e a formação de um terreiro junto de uma comunidade negra unida, dentre outras questões, pela espiritualidade manifestada ali, não seria verdadeira. Entender como se dão esses processos é parte importante da vivência de Luiza, que entende essas investidas como uma tentativa de apagar a presença negra na cidade e se livrar da trajetória de resistência de sua família na região.

Vivendo tal realidade, a orientação espiritual que leva a ascendente de Luiza a ter tal iniciativa expressa necessidade de proteção, sobrevivência e criação de uma comunidade que aproximasse cada vez mais aquela população negra escravizada um dos outros e do terreiro, local de aprendizados como a Capoeira e práticas de cura principalmente espiritual. A partir disso tem-se a presença de uma comunidade negra escravizada que busca superar a condição que se encontrava e os momentos que estavam por vir.

Pelos relatos de Luiza é possível perceber que seus antepassados, assim como outros membros da comunidade que ali se estabelecia, presenciaram diversos dos momentos que envolveram o período escravocrata no Brasil. Quando é assinada a Lei Áurea em 1888, proibindo atividades escravocratas no país e “libertando” a população escravizada no Brasil, é relatado por Luiza que “muitos ficaram com Benedito e Ana” (seus antepassados) e outros continuaram sendo arrastados de volta para a fazenda “trazendo todos de volta, uns amarrados outros chicoteados, muitos já tinham até sua choupana²⁹ mas o capataz por ordem do fazendeiro os tiravam e botava fogo” (MARCELINO, 2015, p. 05). Tais esforços em manter a estrutura escravocrata continuaram na região.

Outras gerações após Ana e Benedito continuaram a lidar com essas investidas dos fazendeiros da região e a comunidade liderada por eles continuava tentando ajudar, de forma espiritual e medicinal, a população negra que ia até eles em busca de abrigo.

²⁹ Pequena moradia construída de forma simples.

E eu disse pra ele que a escravidão já tinha acabado, o filho do patrão o respondeu que a escravidão acabaria o dia que eu ficasse branco e rico, enquanto vocês continuarem negros, vocês vão servir para nos servir, pois a liberdade esta na sua cabeça cheia de piolhos. (MARCELINO, p. 6)

Em conflito com os fazendeiros de Ubá e na tentativa de manter uma comunidade negra rural com o intuito de abrigar negros recém-libertos da escravidão e proteger aqueles que já se encontravam aquilombados, a Comunidade Namastê de Ubá tomou forma na área rural da cidade, não mais na fazenda onde primeiro se estabeleceu em tempos de regime escravocrata. A área que se faz menção veio a ser urbanizada posteriormente e hoje se encontra no Bairro da Luz em Ubá.

Essa breve parte da história de formação da comunidade quilombola e da ação espiritual e presença de terreiros de umbanda mesmo em tempos pré-abolição não faz parte, como já dito aqui, de uma história oficial da região. Por mais que se tenha a afirmação (inegável praticamente³⁰) da presença de regime escravocrata em Ubá, parece ser absurda a concepção de que uma comunidade negra quilombola foi formada nesse período e resiste até o presente momento, os esforços de apagamento e destruição a pouco relatados parecem incansáveis.

MRV – A senhora deu a oportunidade para as escolas daqui terem acesso a todo material³¹...

ML – Todo material pra trabalhar...

MRV - Ofereceu um material muito mais fácil de ser trabalhado por ser uma história contada e ser um livro menor...

ML – E ainda por cima o livro conta a história original, verdadeira! Que a maioria dos livros são pegado um pedacinho ali que ninguém tem história completa dos quilombos.

Em registro historiográfico já trazido aqui anteriormente como parte de seu livro, Maria Luiza traz à luz que sua família conta com aproximadamente cinco gerações de mães de santo da Umbanda desde o século XIX. Esse tipo de informação nos faz revisitar a história da religião no Brasil e a buscar redefini-la a partir de uma origem negra, de resistência e quilombola.

³⁰ Às vezes contestada pela população ubaense.

³¹ Obra de Luiza e outros materiais sobre história afro-brasileira.

2. É porque tem que ser – dos ofícios de santo

MRV – [...] na sua infância como foi a escolha da senhora como a futura líder espiritual do quilombo aqui? Da-do terreiro no caso.

ML – Eu nunca quis, Deus quis minha mãe, minha avó... era pequena já e minha vó me levava pra conhecer erva sabe? É que minha avó acho que minha avó já tinha, mas ela nunca falava não [inaudível] minha avó sempre foi uma pessoa de se esperar o momento certo pra falar tendeu? Sempre fui aquela menina, sempre baixei assim sempre gostei da paz, nunca gostei de desespero, sempre gostei da paz, então menino ficava falando “eu não vou, eu não vou, eu não sei o que...” aí eu falei pra minha avó “pode deixar que eu vou com a senhora” e então eu fui conhecendo ervas aquelas coisa toda tendeu? E depois um dia que minha avó tava lá pra morrer, minha avó foi e mandou minha mãe levar eu lá e aí que minha avó falou aquelas coisa... hoje em dia eu entendo o que que ela falava anos atrás que eu não entendia e ela falava, mas naquela época eu não entendi nada. Falou que eu tinha que ajudar minha mãe no terreiro, fazer isso e aquilo outro... sabe o que menino? [...] eu prometi e cumpri!”

A partir de Munanga (2008) e do que traz a líder quilombola é possível perceber como o ancestral é o início de tudo e como fundamenta tudo que virá depois, em um contexto de tempo e memória (trabalhado anteriormente) não ocidental, é o que fundamenta tudo que permeia Luiza e a comunidade hoje.

Aos 80 anos minha tataravó Luz Divina foi picada por uma cobra venenosa conhecida como Jaracuçu Tapete, durante a penha de café, por superstição da época a pessoas que era atacadas por cobras venenosas não podiam contar o acontecido para mulheres grávidas, mas como já era muito velhinha esqueceu a superstição e contou para sua amiga que tinha sido mordida e ela não sabia que sua amiga estava grávida. Luz Divina deu uma hemorragia devida a picada da cobra e morreu em 2 dias.

Mas seus filhos sempre voltavam ao lugar onde ela foi enterrada, pois sua mãe era rezadeira, benzia os negros, era parteira e todos os negros gostavam dela, no lugar que ela foi enterrada todos os negros sentiam bem pois rezavam para ela o que ela tinha ensinado na senzala.

[...] -Chame todos para receber Oxalá é uma entidade enviada por Deus que será o Deus dos escravos e a Santa Bárbara será sua mãe e será chamada por Iansã rainha das ervas que da saúde e força e alegria, quando precisar chame por ela que ela estará com

vocês. Aí veio o vento o redemoinho e pegou o vulto que sumiu pela mata adentro. (MARCELINO, 2015, p. 3-4)³²



Maria Luiza, sua família e outros umbandistas no caminho para cachoeiras.

Como visto a partir da narrativa acima, Luiza relata a primeira experiência que sua família tem com a espiritualidade (resgatada e entendida como primeira) que veio a se tornar a prática de umbanda a partir daquele momento.

Assim, a experiência de viver a ancestralidade é uma parte da construção de uma identidade negra a partir de uma esfera cosmológica e espiritual com base na afro-brasilidade. Não se coloca de forma totalmente africana, pois uma vez que se destroem as famílias tradicionais africanas trazidas para o continente em condição de escravidão, não se parte mais de um passado étnico primordial, mas sim de um passado mítico (não sempre) trabalhado pelas instituições religiosas negras brasileiras, considerando contexto de populações negras no Brasil que por vezes fazem menção à antiga África (PRANDI, 2001).

Abordar a questão da presença da espiritualidade se faz necessário pela tendência que tem a modernidade em reduzir, de certa forma, as dimensões a serem trabalhadas dentro do âmbito científico e a esfera do “sagrado” (ou espiritualidade) acaba por ser abandonada em contextos que se apresentam como fundamentais (não ocidentais).

32 Livro escrito pela Mestra Quilombola Maria Luiza Marcelino, portanto as citações serão diretas sem “correção” ou adaptação gramatical.

A expectativa freudiana de que o contínuo processo de desenvolvimento humano finalmente despertaria a humanidade para a evidência do caráter puramente ilusório das religiões, levando-a a abandonar seu vínculo ancestral com o sagrado para adotar a ciência como meio mais eficiente para lidar com a natureza e com seu Destino sempre incerto, pode ser considerada exemplar do enraizamento da teoria freudiana no modo de ser característico do pensamento moderno. Trata-se, nesse sentido, de uma consequência lógica: quanto mais adiantada no processo de desenvolvimento, menos a civilização necessitaria dos sortilégios religiosos. (NUNES, 2008, p. 549)

A partir de uma visão da literatura especializada, tem importância em trazer entendimento sobre os processos que se deram no desmonte da cultura africana e afro-brasileira ao longo dos anos e à repressão de cultura diaspórica³³.

Assim sendo, no Brasil, devido ao grande número de africanos trazidos forçados como escravos e em consequência de um grande número de mestiços decorrentes, em sua maior parte da violação e de estupro de homem brancos a mulheres negras, (NASCIMENTO, 1978) e a necessidade de construir um Estado-nação a semelhança dos estados nacionais europeus, no pós abolição, houve a construção de uma teoria que pudesse fundamentar a possibilidade de branqueamento da população, teorias sobre a mestiçagem no Brasil, que contemplassem uma possibilidade evolutiva no sentido de se alcançar a branquitude como um ideal civilizacional e respaldar as políticas criadas com esse intuito. (OLIVEIRA, 2017, p. 46-47)

Em um Estado que se declara “laico” há a presença de forças embranquecedoras e assim, racistas, presentes no poder legislativo brasileiro, como é por exemplo a “Bancada da Bíblia”³⁴. A presença dessa “força” no lugar que se encontra garante a reprodução de um discurso que, mesmo com a ação da Constituição Federal, não se barra por completo seu conteúdo intolerante e a própria aceitação de práticas religiosas judaico-cristãs sendo exercidas em casas públicas, além da presença de símbolos dessas

33 “A diáspora africana é o nome dado a um fenômeno caracterizado pela imigração forçada de africanos, durante o tráfico transatlântico de escravizados. Junto com seres humanos, nestes fluxos forçados, embarcavam nos *tumbeiros* (navios negreiros) modos de vida, culturas, práticas religiosas, línguas e formas de organização política que acabaram por influenciar na construção das sociedades às quais os africanos escravizados tiveram como destino. Estima-se que durante todo período do tráfico negreiro, aproximadamente 11 milhões de africanos foram transportados para as Américas, dos quais, em torno de 5 milhões tiveram como destino o Brasil.” (MARQUES, 2019). Por Lorena de Lima Marques para Fundação Cultural Palmares < <http://www.palmares.gov.br/?p=53464> > Acesso em 06/11/2019.

34 Termo popular que se refere ao grupo formado por políticos judaico-cristãos no Legislativo brasileiro.

doutrinas e de recusa imediata da presença de elementos que fazem parte das religiões afro-brasileiras.

Há então um discurso de demonização e confronto direto contra práticas religiosas de matriz africana partindo de certas vertentes/casas de religiões judaico-cristãs, as mesmas que têm representação direta no legislativo e agora mais recente, no poder executivo brasileiro. Esse discurso acaba por gerar uma violência contra terreiros e casas que não conseguem abrir caminho no que diz respeito à representatividade nas casas públicas, sem presença de religiões de outra matriz em prol de uma prática verdadeira de laicidade.

A existência de uma legislação³⁵ que garante a posição laica do Estado não muda a intolerância como prática, há aí a reprodução de um discurso que leva à compreensão de uma outra faceta do genocídio do povo negro brasileiro, aquela que se funda em uma intolerância religiosa.

Esta "guerra espiritual" estaria, portanto, apontando para o avanço de um determinado discurso moderno, marcado pela idéia do mal absoluto, sobre uma cultura eminentemente sincrética que estabeleceria um lugar de reconhecimento para as religiões afrobrasileiras fora da alçada de Deus ou do diabo. O reencantamento do mal, identificado com as entidades destas religiões, permite não apenas radicalizar a oposição entre o bem e o mal, mas, sobretudo, definir quem está no caminho certo e quem está no caminho desviante. Numa sociedade em que os limites entre o certo e o errado, o justo e o injusto, a verdade e a mentira não encontram um traçado externo claro, a luta entre o bem e o mal passa a ser travada dentro de cada um, no âmbito dos corpos possuídos pelos espíritos. (STEIL, 1997, p. 41)

Mesmo no contexto de uma cidade de população majoritariamente negra, há uma presença maior de cultos de religiões judaico-cristãs e essa prática religiosa acaba por manifestar intolerância religiosa com o terreiro de Luiza, reclamando do barulho³⁶, demonizando e condenando sua prática como algo a ser combatido: “eles fecham a porta, Jesus abre a janela e eu passo por ela! [risadas]”. Entretanto, essa questão não se manifesta na totalidade da presença de religiões judaico-cristãs na região, uma vez que não são muitos que sabem da existência do terreiro.

35 Art 5º, Inciso VI, Constituição Federal de 1988.
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm> Acesso em 06/11/2019.

36 Acionando a força policial.

A umbanda, para Maria Luiza, está presente em todas suas vivências como: Mãe de santo, Mestre quilombola e mulher negra. Essas três vivências jamais deixam de estarem relacionadas, até porque uma condição dá existência a outra. Torna-se imprescindível abordar a umbanda como fundamental em tudo que diz respeito à existência de Luiza e há uma fala dela, em entrevista, que deixa isso claro, “pode me chamar de macumbeira! Eu bato no peito e assumo eu quero ser enterrada com roupa de santo que nem minha mãe e minha avó!”.

O que Luiza reivindica através de seu discurso, que não é somente reproduzido por ela, mas por sua comunidade e sua rede de apoio que se estende por outras cidades de Minas Gerais e do Brasil como um todo, é de uma centralidade da organização social da Associação Quilombola Namastê de Ubá, no âmbito espiritual. Esse imaginário cultural que se tem, vem a tratar de uma origem multidimensional da Umbanda no Brasil, onde há de se considerar a religião a partir de sua pluralidade e não de uma singularidade com mito de origem na população não-negra, como é também reivindicação de outros marcos da história brasileira, cheia de protagonismos brancos e marginalizações negras.

Ao final, o que se tem é um racismo explícito às atuações, seja pela música, pela dança, ou pela religião, de tudo que era diferente da cultura ocidental, branca europeia e é aí que as religiões afro-brasileiras sofreram, pois representavam, como ainda o fazem hoje, uma outra forma de sociabilidade que não é eurocentrada, com decisivas influências africanas e, embora por vezes pouco admitida, indígenas, que preservam uma outra forma de entender, compreender e ser no mundo.(OLIVEIRA, 2017, p. 47)

2.1 Quem lhe protege nunca dorme - da relação entre cura e a demonização

A agência de Luiza como mãe de santo é um tanto curiosa. A líder quilombola afirma por diversas vezes, de forma humilde, não ser mãe de santo como foram sua mãe, avó e antepassadas mais longínquas. Luiza diz não ter conquistado o direito de se chamar assim, de não ter conquistado sua coroa³⁷.

37 Termo presente na cosmologia das religiões afro-brasileiras que na vertente praticada por Luiza significa o “Ori”, guia espiritual responsável pela mediunidade e pela conexão entre os outros planos.

“Não me sinto mãe de santo, sou zeladora, não tenho capacidade pra isso não. Não tenho direito de ter uma coroa que não me pertence, sou uma simples zeladora que ajuda quem vem até mim”³⁸ (entrevista com Luiza)

Porém, em situações onde está na presença de outras mães e pais de santo de terreiros, sua coroa não só é reconhecida como é conhecida (por outros pais e mães de santos) por ter uma força grande³⁹. Há então uma curiosidade nessa relação de “hetero-reconhecimento”, onde ao mesmo tempo que é reconhecida por algo que permeia sua existência, não se reconhece da mesma forma com base na questão de força presente na prática religiosa e na postura de Luiza perante outros “coroados”.

Além do papel que exerce, se reconhecendo ou não, como mãe-de-santo, também é vista e age como zeladora da comunidade e de quem mais necessitar de ajuda⁴⁰. O papel de mãe-de-santo não se limita somente ao terreiro, as giras ou ao status que ocupa, também é exercido, de acordo com o que Luiza fala, não somente com base em seu conhecimento ancestral, mas também em consulta com seus “guias espirituais” que estão sempre presentes e orientando-a em todos os processos.

Aqui se encontra uma das fortes características dos saberes tradicionais de Luiza, até mesmo reconhecidos academicamente uma vez que participou, como Mestra, do encontro de saberes tradicionais na Universidade Federal de Minas Gerais.

Há a necessidade no ofício de Luiza como líder espiritual que manifeste conhecimento pleno sobre as técnicas a serem utilizadas no processo de cura, que mesmo sendo conhecido por ela ancestralmente, está presente também por contato com a cosmologia umbandista. Deste modo, o conhecimento manifestado por ela permeia todo o processo que levará até a cura, seja sobre o diagnóstico ou o plantio, colheita e uso de plantas e outras matérias primas para cura (que também pode ser espiritual caso seja essa a origem da patologia).

Tais processos não são feitos de forma abstrata, mas sim orientada e sabida pelos guias e pelo saber tradicional. Existem representações cosmológicas da umbanda em peças utilizadas na cura, há regras de colheitas com base em critérios de senioridade, gênero, força (umbanda), momento, turno, condição clima, local, vestuário e entre

38 Transcrição de entrevista com a líder quilombola.

39 “É muito importante insistir em que a força do candomblé, o axé, é descrita como uma força viva, acumulada nos fundamentos da casa, nos assentos e nos corpos das pessoas que a integram.” (SANSI, 2009).

40 Uma vez que essa figura de cura somente existe por causa de seu papel como mãe-de-santo, se identifica mais como um ofício do que como outro papel a ser executado

outras categorias. Logo, Luiza faz uso de um vasto conhecimento sobre a terra, o plantio e a natureza das coisas (sejam elas físicas ou espirituais). Afirma que existem doenças específicas que atingem a população negra, causadas por diversos motivos que vão desde a alimentação, até o sentimento de não pertencer à terra que se habita no Brasil.

Como tratado por Pedro Crepaldi Carlessi (2015), há um fluxo material das plantas dentro da cosmologia umbandista, onde as chamadas “ervas” se encontram tanto em plano espiritual quanto material. A fluidez de sua existência (dada por alguns motivos) faz necessário o conhecimento ancestral sobre elas, há plantas que não podem ser sabidas por algumas pessoas, outras que se restringem à questão da idade (plantas para jovens, adultos e senhores, por exemplo) e que têm, dentro de sua condição de existência em uma esfera não somente material, um pertencimento essencial nos processos de cura, ritualísticos e até mesmo fundantes na umbanda.

Entendo que abdicar da materialidade enquanto concretude do mundo para questionar as fronteiras e engajamentos das plantas é um caminho produtivo contra os automatismos intelectuais de nossa tradição ocidental moderna, que apoia-se sobretudo em antinomias e bipartições para compor seus regimes de enunciação.(CARLESSI, 2015, p. 59)

Entretanto, não há paz em sua plenitude nessa prática de cura. Luiza relata que por diversas vezes, pessoas que ela não conhecia iam até mesmo de madrugada em sua casa atrás de uma cura, um alívio, fosse ele de origem espiritual, psicológica ou física. O fato de que Luiza não as conhece, significa que nunca frequentaram o terreiro, essa informação acaba por significar que podem pertencer à uma outra religião, que tem a religião de Luiza como alvo de intolerância. .

A conclusão não se faz por meio de hipóteses, mas sim pelas palavras de Luiza que afirma que esses “pacientes” pertencem, a maioria das vezes a outra doutrina que não pode jamais saber que um de seus fiéis frequentou o terreiro de Luiza em busca de ajuda. As visitas de madrugada são recorrentes por esse motivo, de madrugada as pessoas não vêm e o que não observam não podem falar.

“Eu nem durmo de camisola que sempre me aparece alguém! Todas as pessoa ruim da cabeça vêm de madrugada porque é quando eles já tentaram de tudo” (entrevista com Luiza)

Dentro dessa relação com seus pacientes não quilombolas e não umbandistas, Luiza já relatou que alguns chegaram a fazer uma transição e passaram a frequentar, com sigilo, o terreiro em algumas giras do mês. Outros pararam de reproduzir um discurso intolerante e hoje respeitam, mas não defendem quando jogados contra a parede. Uma pequena parte continua a desmerecer e gerar uma intolerância dirigida ao terreiro, mas não muda o fato de que será ajudado por Luiza se em sua casa bater.

O pensamento da líder espiritual se mostra tão sólido com essa questão que conta ela da vez que anos atrás sua mãe havia sido ameaçada de morte por uma habitante da cidade por ser macumbeira, anos após sua morte a mesma pessoa bate na porta de Luiza necessitando de ajuda, de cura, “pode ser seu pior inimigo, na hora que ela precisar você tem que ajudar!”.

A população branca que busca Luiza com muita dificuldade passa a frequentar o terreiro, mas permanece indo aos cultos de outras práticas que não são de origem de matriz africana e seguem também procurando Luiza por cura, orientação e consolo, porém tudo feito de forma sigilosa.

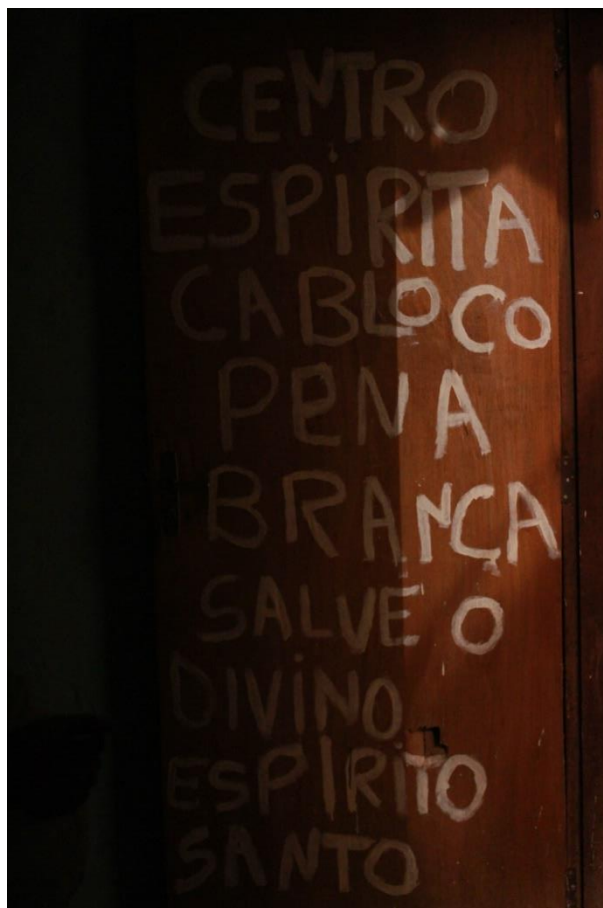
Por anos há uma inferiorização e invisibilidade da população negra em relações inter-raciais, animalização de nossos corpos que nos colocam com funções a serem cumpridas dentro de um uso específico e não habitando uma esfera de emoções e afeto. Coloca-se então em uma situação de marginalização o afeto da população negra nesse tipo de relações, a relação sigilosa e não assumida, a questão de não ser “o ideal” para um relacionamento e esse posto ser ocupado por um corpo branco. Tal realidade não se mantém somente em um campo de afeto, a parte negra da relação tende a ser aquela que precisa de limpeza.

Logo, podemos perceber que na cultura brasileira a mulher negra serviu como mãe por todo esse período, mas não por esposas, pois esse nunca foi o lugar da mulher negra. Quando se fala de afetos com relação ao povo negro, se fala diretamente de lugar, de submissão, de não ser visto como uma boa presença ou uma boa escolha, de não ser o ideal.(VIANA, 2019)

A forma que essa relação se dá é histórica, estrutural e não surpreende. A partir da noção de que a tentativa (concretizada como discurso oficial) de uma busca por uma origem branca da umbanda não fora o bastante para embranquecer por completo a reputação de sua prática. Sendo necessário ressaltar que mesmo tendo a figura de um

homem branco como fundador, não escapa da intolerância como reprodução de racismo, tudo se funda em uma relação de poder (ausente na população negra brasileira).

2.2 A porta para ancestralidade – das práticas do terreiro



Porta de entrada para o Terreiro liderado e tocado por Luiza e sua família há mais de 100 anos.

Para falar sobre a prática é necessário situar sobre as circunstâncias as quais estive presente no terreiro durante as giras. Uma primeira vez tive a sorte de estar presente em um dos dias considerados mais lindos para se estar na presença de uma gira de umbanda, no dia das crianças.

No dia, cheguei de forma antecipada para ajudar Luiza nas brincadeiras com as crianças e pedir permissão para participar da gira que seria mais a noite, pedir por permissão não é necessário já que participa quem quer, porém o fiz para que ninguém se sentisse invadido de certa forma já que estava lá tinha poucas semanas. Após brincar com as crianças da comunidade em uma terra barrosa que fica entre sua casa e o terreiro

e presenteá-las com doces e refrigerante, Luiza junto a sua família e a ogãs começa a finalizar os preparativos para a gira de mais tarde.⁴¹

Por volta das 19h de uma quinta-feira (exceção exigida pelo santo para o dia das ciranças, pois a orientação é que ocorra nas sextas) a gira começou com alguns presentes e outros que chegariam depois para consulta⁴².

Houve o ritual de limpeza espiritual por meio do som de atabaques, além de uma bênção concedida por Luiza e então se deu o início da gira dos erês⁴³.

No centro do local se encontrava um enorme bolo junto de outros doces e do refrigerante local, o Abacatinho. A iluminação era feita somente por meio de luz de velas e havia pessoas aguardando do lado de fora devido ao número muito grande de pessoas que já se encontravam dentro do Centro (um espaço não muito grande). As velas também iluminam as imagens das entidades que se encontram no altar e espalhadas pelo local, assim como diversos símbolos pintados nas paredes.

Quando há o momento de descida dos erês se dá início às incorporações⁴⁴ e os doces e refrigerantes são consumidos, além de ogãs⁴⁵ previamente escolhidos não entram em transe para que mantenham em segurança o local e todos os outros que participam do processo. Durante a manifestação do transe é importante ressaltar em como os movimentos são precisos em meio à velas, pessoas e outros objetos, sempre chegando muito perto, porém no limite de contato.

⁴¹ Essa gira em especial não foi concedido o uso da câmera e de registros fotográficos, por isso, os registros aqui presentes nessa parte serão de arquivo da líder quilombola e de fotos tiradas em outra gira.

⁴² Momento de consulta com as entidades ali presentes através dos médiuns, onde se consulta por orientações com intenção de segui-las em busca de uma cura/alívio espiritual, emocional, psicológico e físico.

⁴³ Manifestação mediúnica ligada à infância, ponto entre a consciência do médium e a inconsciência do orixá.

⁴⁴ Manifestação mediúnica-espiritual consentida que dá lugar às entidades.

⁴⁵ Escolhidos pelo Orixá para que se mantenham lúcidos durante os trabalhos. Não significa que não tem mediunidade ou que não incorporam. Assumem o controle dos atabaques e pela contenção e proteção da gira.



Foto antiga do acervo de Luiza, onde sua mãe conduz a gira dos erês.

A manifestação dos erês é brincalhona e infantil, cheia de vida e infância, choros, comilanças e alegria, é um momento muito forte para todos que estão presentes, ver a celebração de certas entidades em uma grande força de presença.

A noite segue até que há a saída gradual dos erês, mas antes que o estado de possessão de todos chegue ao fim, ocorre uma briga entre mãe e filha do lado de fora do terreiro, situação que coloca um de seus filhos, no papel de ogã, para resolver o conflito e assim o faz garantindo que as envolvidas saiam do local para lados opostos do Bairro da Luz. Ao fim da possessão de todos participantes se inicia a consulta de todos que estavam ali aguardando pela gira. Iniciando a consulta com Maria Luiza e seguindo para outros médiuns⁴⁶ que também incorporados vão seguir a feitura da benção e passe⁴⁷. A partir dali, aquele que foi consultar, sai da roda e permanece, ou sai do centro aguardando o próximo dia para seguir as orientações que lhes foram dadas na consulta com a entidade que incorpora em Maria Luiza, a mãe de santo.

A gira segue com os passes e as consultas até que os médiuns e ogãs também se consultam com a mãe de santo, após as últimas consultas são tocados os últimos

46 Aquele que de nascença tem a capacidade mediúnica de transitar entre outros planos espirituais a partir de seu Ori.

47 Prática espiritualista que se baseia na promoção de uma limpeza e equilíbrio energético da pessoa que o recebe.

pontos⁴⁸ no atabaque para o fim definitivo da gira após a última oração e bênção de Maria Luiza.

Com o término da gira, todos se despedem e vão para suas respectivas residências, assim como Luiza e sua família. Após o fim das giras frequentadas por mim, não procurei contato imediato após a prática por claramente ser um momento de descanso para a família, porém há momentos que alguns participantes ficam para conversar com a mãe-de-santo para continuar pedindo por conselho ou até mesmo colocar a conversa em dia.

Dessa forma, Luiza cumpre alguns ofícios dentro do que significa ser mãe de santo. Mãe, conselheira, curandeira e até mesmo líder quilombola, título que herdou matrilinearmente e espiritualmente das gerações passadas de sua família. Quando digo que o título foi herdado me refiro ao fato de uma escolha orientada pelo sagrado. A mestra quilombola fora a escolhida, dentre seus outros irmãos e irmãs, através de uma orientação de Oxalá para sua mãe e avó, sua existência é rodeada pelo sagrado.



Na primeira foto, Marlon fumando do fumo e executando pontos; na foto seguinte, seu irmão Waltercir descansando em frente à um atabaque.

O fato da liderança de Luiza se fazer por meio da questão espiritual a coloca em uma situação não muito distante dos acontecimentos que sucederam na vivência da

48 Cantos sagrados da Umbanda.

Nação Xambá em Pernambuco⁴⁹. Após uma série de violências e tentativas de destruição, com a morte de lideranças da nação, Lucia Helena Guerra (2011) analisa a conexão entre a liderança e o sagrado e de como essa relação (onde uma se faz a partir da outra) se mostra presente na situação:

Depois das mortes de Maria Oyá e Artur Rosendo, os seus seguidores acabam fugindo do bairro de Campo Grande, localizado próximo ao centro do Recife, para o bairro de Santa Clara, um local ermo na periferia da cidade. Mas o terreiro da Nação Xambá não ocupou este espaço geográfico por muito tempo; Mãe Biu juntou recursos próprios somados à ajuda da sua comunidade religiosa para compra de um terreno e instalação definitiva do terreiro (Costa, 2009). Neste momento esteve à frente das negociações José Martins da Silva, esposo de Mãe Biu. O terreno escolhido estava localizado no Portão do Gelo, comunidade vizinha a Santa Clara, pertencente à cidade de Olinda e às margens do Rio Beberibe. A reinauguração do Terreiro Santa Bárbara – da Nação Xambá foi em 14 de junho de 1950; o terreiro passou, então, a ocupar o número 65 da Rua Albino Neves de Andrade, no Portão do Gelo, São Benedito, Olinda.

Vimos que, após a morte de Artur Rosendo e Maria Oyá, a Nação Xambá de Pernambuco praticamente se extinguiu, restando apenas as irmãs da família Paraíso; estas, por sua vez, reabriram o Terreiro na década de 50. Dentro desse processo histórico, constatamos que a liderança religiosa exerce um papel fundamental, uma vez que luta para preservar suas tradições e afirmar sua identidade. (GUERRA, 2011, p. 286)

2.3 Da presença de Luiza e o incômodo do poder público municipal

A posição que se encontra Luiza faz com que, devido à condição de urbanização do território quilombola, seu impacto seja maior do que somente sua comunidade, atingindo, influenciando e abrigando também a população não quilombola de Ubá. Sim, é fato que as tentativas de apagamento histórico da existência da comunidade e do terreiro de Luiza têm obtido sucesso, já que parte (majoritária) da própria população negra não-quilombola da cidade não tem conhecimento sobre sua existência. Porém, Luiza também tem o cuidado para que não sejam todos que saibam sobre ela.

49 Culto religioso afro-brasileiro que devido à perseguição policial, racismo estrutural e intolerância religiosa quase chegou a ser extinto. Teve a morte de líderes e de fato foi extinto na visão de autores como Olga Caciatore e Reginaldo Prandi, mas não na visão dos ainda praticantes da doutrina ainda em Pernambuco no Terreiro Xambá. <<http://www.xamba.com.br/>> Acesso em 07/11/2019.

Mesmo em tentativas de estrangulamento social e de apagamento de sua existência e permanência na região, a prefeitura continua, junto à secretaria de cultura, a promover encontros entre a população e a comunidade quilombola em fóruns de promoção de igualdade racial, entrega de prêmios concedidos à Luiza e sua comunidade pelo Estado de MG. Também, na “Semana do 20 de Novembro⁵⁰,” há eventos que abarcam sobre a situação do racismo no país, mas sem diretamente discutir a situação de racismo na região.

A questão é que: há a necessidade de se fazer uso da imagem de Luiza para promoção da instituição pública, porém, somente até certo ponto, uma vez que as faces abordadas ali são somente de uma mulher negra e quilombola, não da mãe-de-santo, essa falsa promoção de cultura negra cria então uma cortina de fumaça que torna dúbia a palavra de Luiza com relação às práticas da prefeitura contra sua comunidade. Parte dessa relação entre Luiza e o poder público se evidencia nesse trecho de uma das entrevistas feitas em campo.

A gente quer ser tratado como gente! Não animais em corpo de gente... pode perguntar pra cada descendente de escravo, a gente não quer dinheiro, quer ter uma vida digna, ter um pedaço de terra pra sobreviver! A luta dos escravos é pela sobrevivência, não pra ficar rico... (entrevista com Luiza)

Contudo, essa visão que o poder público tem da Mestra quilombola não está somente na esfera de racismo, mas na provocação dela em não aceitar a parte do acordo como um todo. Por diversas vezes ela afirma que não quer que a comunidade seja como o Congado⁵¹, que não quer o tipo de relação que o grupo tem com Secretaria de Cultura e a Prefeitura da cidade de Ubá e por isso, acaba por colocar limites nas “negociações” (que não deveriam existir) com o poder público da cidade, como ela mesma afirma:

50 O Dia da Consciência Negra é comemorado no Brasil, no dia 20 de novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares um escravo que foi líder do Quilombo dos Palmares e simbolizou a luta do negro contra a escravidão que sofriram os brasileiros de raça negra. [...] A data foi incluída em 2003 no calendário escolar nacional. Contudo, somente a Lei 12.519 de 2011 instituiu oficialmente o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. - Portal Geledés: Instituto da Mulher Negra em <<https://www.geledes.org.br/20-de-novembro-confira-se-data-e-feriado-em-sua-cidade/>> Acesso em 06/11/2019

51 Manifestação cultural afro-brasileira em forma de baile, com músicas, dramaturgia, cantos e músicas que recriam a coroação dos reis do Congo. A celebração ocorre há séculos e mesmo nascendo no Nordeste do país, é bastante praticada no sudeste do país.

“não puxo-saco, não sou pessoa de puxar saco, não sou pessoa de dobrar pra ninguém não abaixo a crina pra ninguém... eu sou tudo que incomoda.”

Cabe aqui ressaltar que a relação que Luiza tanto abomina e não quer fazer parte é uma relação de *dádiva*⁵² (MAUSS, 1925) onde os agentes públicos antes mencionados, após tentarem de diversas formas tirá-la de suas terras (demarcadas e isentas de imposto), tentam, em troca de verba para cultura, formar uma relação desproporcional com a comunidade quilombola para que se faça uso de sua imagem de forma a mascarar a realidade do racismo na cidade. A preferência da líder quilombola de contar com sua família, sua comunidade e a rede de apoio externa é mais uma parede de resistência que dificulta as tentativas de dar fim à comunidade.

Nas palavras de Mauss: “Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído [...]. Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?” (2003, p. 188). Segundo o autor, as dádivas voltam, são recíprocas e necessariamente devolvidas ou retribuídas. Mas a obrigação de retribuir parece desmentir a gratuidade das dádivas. Ela seria apenas aparente, ocultando uma troca interessada. (SABOURIN, 2008, p. 133)

O fato de que a população não conhece Luiza por completo faz com que sua presença ali seja mais segura enquanto lida com as práticas eugenistas do poder público.

O reconhecimento de uma prática de religião demonizada (visão de algumas vertentes judaico-cristãs) na cidade já vem afetando os que frequentam o terreiro de Luiza (como antes dito), fica para imaginação (e torço para que não seja tão fértil) a série de acontecimentos que poderiam acontecer se soubessem onde está a presença de Luiza e seu terreiro.

No entanto, esta situação vem se modificando rapidamente nos últimos anos devido a um processo crescente de modernização excludente que tem produzido um estado de violência e insegurança, especialmente nos grandes centros urbanos. Possivelmente por

52 “De um lado, Mauss evidencia que a dádiva é o oposto da troca mercantil e, paradoxalmente, procura nela a origem da troca (ou do intercâmbio). De outro lado, mostra a essência da reciprocidade com o caráter universal da tríplice obrigação de “dar, receber e retribuir”, mas não chega a teorizar sobre tal reciprocidade⁴, trabalho que deixou para seus seguidores, em particular Lévi-Strauss (1967 [1947], 1997 [1950]) e, mais recentemente, Temple e Chabal (1995), Temple (1998, 2003), Godbout (2000, 2007), entre outros.” (SABOURIN, 200, p. 131)

isto, esta "guerra espiritual" que demoniza as entidades das religiões afrobrasileiras, identificando-as com a origem de todos os males, aparece com maior intensidade justamente nos centros da modernização da sociedade brasileira, e não nos locais mais tradicionais e místicos do país. Acreditamos que se pode, mantendo as mediações necessárias, compreender a intensificação das dicotomias entre o bem e o mal como uma nova forma religiosa de atribuir sentido ao viver sob a insegurança e a incerteza dentro de uma sociedade que deixa pouco espaço para a negociação.(STEIL, 1997, p. 40)

A presença de uma mãe-de-santo, negra e quilombola, no território que hoje é Ubá há mais tempo que os que habitam ali chega a assustar, incomodar e causar ódio, uma vez que uma comunidade quilombola (com formação ancestral), como é a de Luiza, remonta um passado “apagado” pela cidade. Evidências reais de um passado que transcende à um presente racista, trazem conflitos internos em estrutura que nega a existência de racismo na contemporaneidade, se torna um incômodo a auto-atribuição de racismo.

Assim, há conhecimento da existência de Luiza e sua comunidade àqueles que lhe interessam saber e a quem Luiza confia a informação através da orientação espiritual (eu seria um exemplo desta última categoria). A prefeitura se encaixa na outra questão e como já fora abordado, não fazem bom uso da informação, e se o governo da própria cidade que habita não é confiável, a cidade se torna ameaçadora dentro de várias instâncias de racismo e intolerância religiosa. Realidade essa que se faz fundamental em ser ressaltada devido à questão que diz sobre a coexistência de negros e brancos em instâncias de poder dominadas pela população branca.

Entretanto, a rede que Luiza compôs fora de Ubá tem se feito presente de frente com o poder público da cidade, indo até ela quando necessário e trabalhando entre si (cooperação de participantes dessa rede entre si) para assegurar a segurança da líder quilombola. Nessas relações a mãe de santo acha novas possibilidades de sobrevivência, e é por essas e outras questões que sua constituição é curiosa.

3. Maior que o chão que pisa - constituição de uma rede⁵³

3.1 Se fazendo notória – mecanismos usados para construção de redes

Maria Luiza não está sozinha. Essa afirmação não se faz verdade somente pela questão espiritual, mas também por uma questão fundamental da rede que criou a partir de suas relações sociais. Estar na situação em que se encontra a líder quilombola é temer, mesmo que com apoio, pelo pior dos acontecimentos e viver sem poder depositar plenamente sua confiança naqueles que não são da sua comunidade ou da sua família (na cidade de Ubá).

Tais condições garantem não somente que Luiza faça sua existência ser reconhecida fora de Ubá, como a coloca em uma posição de exposição pública, já tendo ocupado lugares como Universidades Federais e Estaduais além de casa públicas, como Câmaras Municipais, de Vereadores e a Cidade Administrativa de Minas Gerais.

A líder quilombola, como várias outras lideranças de povoados negros e indígenas, beira uma situação que tem a possibilidade de desapropriação da terra, do desaparecimento, o apagamento e a destruição como realidade, “eles tratam a Luiza como se ela fosse invasora” (Paulo Azarias em entrevista). Presa a essa realidade, a liderança e seu povo buscam maneiras de se articular em prol de sua sobrevivência e aí faz sentido a composição de uma rede como Luiza a fez.

O que traz Paulo Azarias⁵⁴ em sua fala supracitada demonstra a reprodução direta de uma visão construída através do processo colonialista. Durante esse processo, há a construção de uma noção baseada na ideia de “conquista” da terra, em que os responsáveis pela invasão de terras chamadas classificadas como “sem donos” produzem uma narrativa que busca atrelar a posse da terra invadida como sua.

Logo, a narrativa trabalhada por aqueles que passam a ocupar um espaço de poder na terra agora definida como pertencente aos colonizadores, é de uma definição

⁵³ Deixa-se claro nessa nota que o alcance da líder quilombola é maior do que eu possa alcançar no tempo que foi feito o trabalho etnográfico, assim, os componentes de suas redes que serão abordados assim fazem parte de uma pequena parte que foi possível contatar no tempo de 5 meses.

⁵⁴ Interlocutor presente nesse trabalho onde suas falas serão mais presentes posteriormente.

inversa de quem agora a detém e de quem a invade. A partir disso se encontra os perigos da narrativa colonialista como traz Chimamanda Ngozi Adichie em seus escritos:

[...] Então, é assim que cria uma história comum: mostre um povo como uma coisa, como apenas uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão.

É impossível falar sobre uma única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu sempre lembro que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é "nkali". É um substantivo que livremente se traduz: "ser maior do que o outro". Como nossos países econômicos e políticos, histórias também são registradas pelo princípio do "nkali". Como são contados, quem como conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder.

Poder é uma habilidade de não contar a história de uma outra pessoa, mas criar a história definitiva de uma pessoa. [...] Comece uma história com flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece uma história com o estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente.⁵⁵

Essa é a ideia propagada por aqueles que anteriormente e hoje mantêm poder político e econômico sobre Ubá. A comunidade que lá habita há séculos, muito antes de se existir uma prefeitura, de existirem os atuais governantes e todo seu centro urbano é tida como invasora de uma terra, a partir de uma construção colonialista daqueles que um dia “descobriram” as terras habitadas por indígenas brasileiros. Esse próprio termo, “descobrimento do Brasil”, é algo discutido pela descolonialidade como uma das invenções colonialistas para manutenção de relações de poder que funcionam como epicentro da marginalização que afeta Maria Luiza e sua comunidade.

[...] Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco [...] (FANON, 2008, p. 94)

⁵⁵ Palestra da autora nigeriana, Chimamanda Ngozi Adichie, para a plataforma digital TED, a transcrição se encontra como a oficial, traduzida pela própria plataforma. Encontra-se em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br

Ubá é uma cidade, como dito antes, do interior do sudeste mineiro. Com pouco mais de 150 mil habitantes, de economia majoritariamente industrial (moveleira) e rodeada por uma elite rural que transita entre morar no centro e nos limites da cidade (onde há condomínios de luxo). Em quesito geográfico e de relevância econômica na zona da mata mineira, a cidade contribuiu com 0,46% do PIB do estado de Minas Gerais⁵⁶, mesmo tendo uma relevância histórica⁵⁷ (ignorada pela própria população da cidade) no movimento de abolição da escravidão, não se faz presente como uma das principais cidades do estado. Esse fato acaba por mascarar ainda mais a luta de Luiza e a partir disso, suas consequências também.

De forma a buscar apoio onde sabe que vai ter de fato alguma ajuda, Luiza entende que parte considerável da população da cidade não se preocupa com ela e sua comunidade e tenta de várias formas causar um isolamento e estrangulamento até que perca suas terras e não tenha para onde ir, “eles me olham como se eu fosse lixo aqui meu filho” (entrevista com Luiza).

Logo, o fato da líder espiritual buscar constituir uma rede de apoio com foco em outras cidades e outros estados não se encontra só na questão de receber algum auxílio, mas também de se fazer pública e conhecida em uma estratégia de trazer atenção e notoriedade à sua existência, ação que a tira de uma invisibilidade e a coloca no mundo público.

Mesmo que isso não represente o que Luiza e sua comunidade acham de si, exemplifica muito bem o que traz Frantz Fanon (2008) ao analisar as consequências das relações de poder criadas pelas noções racializantes, mesmo que sejam minoria populacional.

Ainda uma vez, pedimos ao autor alguma circunspeção. Um branco, nas colônias, nunca se sentiu inferior ao que quer que seja; como o diz tão bem Mannoni: “Ele será endeusado ou devorado”. O colonizador, se bem que “em minoria”, não se sente inferiorizado. Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul, devem existir dois milhões de brancos para

⁵⁶ Dados da Fundação Pinheiro, 2015.

⁵⁷ Há evidência material no Centro Cultural Gymnásio São José, da presença da Princesa Isabel Cristina Leopoldina Augusta Micaela Gabriela Rafaela Gonzaga de Bourbon-Duas Sicílias e Bragança na antiga Fazenda Liberdade. A presença da Princesa no local foi para ordenar a soltura dos negros ali escravizados, no museu também há evidência que teria sido a primeira Fazenda a libertar escravos no país.

aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário. (FANON, 2008, p. 90)

3.2 Das redes que se constituem

As redes que Luiza constituiu nasceram de diversas formas, até mesmo a partir de dentro da cidade, como é com Moema de Sousa Carneiro, neta de José Januário Carneiro, fundador do hoje Centro Cultural Ginásio São José, ou, dentro de uma aglomeração de povoado negro quando se diz respeito à capoeira e ao Congado que se tem presentes dentro da comunidade ali no Bairro da Luz. Essa rede aciona uma ancestralidade em comum com base na população escrava que nunca deixou a região mesmo depois da abolição.

O Congado e a capoeira, devido à sua ligação com a prefeitura, acabam por ter mais condições de sobrevivência que Luiza (mesmo fazendo parte da comunidade), porém, mesmo gerando um conflito com a líder quilombola ao estar em constante contato com o poder público, não abandonam seu lugar como povoado negro de Ubá e compõe também uma rede de apoio para a líder e a comunidade, muitas vezes procurando maneiras de contornar os conflitos entre a postura de Luiza e as casas públicas.

“o que unifica mais de 200-300 famílias ali no quilombo é o terreiro” (Paulo Azarias)

Entretanto, para definir como funciona a fundamentação das redes de Luiza é necessário trazer do que se trata quando falo de *rede*. O conceito a ser trabalhado deve ser diferenciado da ideia de *grupo* a partir de características que serão trabalhadas a seguir.

Ao se tratar da definição de rede como um conceito das ciências sociais é necessário trazer a ideia apresentada por J. A. Barnes que se baseia em uma articulação dos indivíduos da rede a partir de interações. Barnes perpassa, através de sua análise, o conceito anteriormente trazido por Radcliffe-Brown (limitado pela questão de simbologia), trabalhando com uma noção de permanência e não com algo que se funda de forma passageira. (ENNE, 2004)

Barnes vem a elaborar dentro da noção de rede os conceitos de “rede parcial” e “rede total”. Entende-se a rede parcial como aquela que pode ser extraída de uma rede total partindo de algum critério, sendo possível tomar qualquer indivíduo como referência para pensar essa parcialidade da rede. Levando em conta as interações de

parentesco, amizade e reciprocidade (BARNES, 1964). Sendo assim, se entende a questão de rede total como:

Quer a rede possa ou não ser associada de maneira útil à estrutura social, não podemos encontrá-la nem aqui nem ali. Independentemente de qualquer coisa, a rede é uma abstração de primeiro grau da realidade, e contém a maior parte possível da informação sobre a totalidade da vida social da comunidade à qual corresponde. Chamo-a de rede social total. (BARNES, 1987, p. 166)

Tendo partido do conceito trabalhado por Barnes, também deve-se entender a leitura de Lemiux (1999), sendo que complementa a compreensão das relações de rede em estudo.

[...] tanto uma rede de sustentação, onde são transmitidos bens materiais, mas também de informações e de recursos propriamente relacionais (LEMIEUX, 1999, p. 01)

Assim, há a dimensão que trata dos laços e a forma com qual operam, tendo que levar em conta uma questão dos interesses que primeiro conecta os membros da rede, tendo presença de fatores como parentesco, religião, etc. e que também, dentro da análise das redes que se constituem ao redor de Luiza, dois tipos se fundamentam bem definidos em forma e conteúdo.

O conteúdo é caracterizado pela natureza dos laços (parentesco, compadrio, amizade, troca de bens simbólicos ou materiais, afetividade). Já a forma, subentende-se a configuração dessas interações, as quais envolvem dois aspectos básicos, a intensidade ou a força da interação entre dois atores, e a frequência e o grau de reciprocidade com que esse laço se manifesta (SOARES, 2002). (PLÍNIO DOS SANTOS, 2010, p. 348)

Cabe trazer em perspectiva também não somente tudo aquilo que fundamenta a formação das redes, mas também elementos que as mantêm conectadas e agindo como tal. Parte do que se observa como mecanismos de manutenção da rede está em relações fundamentadas na dádiva, ou seja, em relações pautadas no dar, receber e retribuir.

Para Caillé (2002) “a rede é o conjunto das pessoas com quem o ato de manter relações de pessoa a pessoa, de amizade ou de camaradagem, permite conservar e esperar confiança e fidelidade.” (PLÍNIO DOS SANTOS, 2010, p. 350).

Contudo, deixo claro as perspectivas abordadas para interpretação dos estudos feitos sobre a constituição das redes de Luiza e os termos a serem utilizados que irão explicar como se dão, como se mantém e para que servem a constituição dessas redes.

3.3 Nascida com o gira-mundo – do alcance de Luiza

A líder quilombola afirma que por diversas vezes, enquanto acompanhava e aprendia com sua avó e sua mãe, ouvia elas dizerem que não era a hora de Luiza sair dali, que ela deveria aguardar e ter paciência, pois o Gira-mundo estava com ela e que quando fosse o momento, as barreiras físicas de locomoção não seriam limitações para ela. Aqui se fala de uma escolha feita por Luiza no âmbito espiritual. Ela, desde seu nascimento fora escolhida e apontada por Oxalá e seus antepassados como aquela que iria dar continuidade à sobrevivência do terreiro e do quilombo, para que isso se concretizasse ela teria que aprender com quem liderou antes, suas matriarcas.

“eu tô sendo o carro-chefe da escravidão, eu fui escolhida pelos escravos, meus antepassados, para continuar os trabalhos deles” – entrevista com Luiza

Uma vez que Luiza fora a escolhida, teve o dever de permanecer sempre próxima ao terreiro e à comunidade, não podendo viver sua vida em outro lugar, como fizeram seus irmãos.

[...] e ela falou⁵⁸ você é como minha mãe e como eu nascemos para o Santo e não tem como fugir esse também é o seu destino.(MARCELINO, 2015, p. 57)

O caboclo⁵⁹ gira-mundo, que também pode assumir a linha de exú⁶⁰ é uma entidade responsável, dentre outras coisas, pela guarda dos limites entre os planos astral e material. Como caboclo, é uma entidade que faz parte da cosmologia umbandista

58 Mãe de Luiza.

59 Entidades espirituais que têm origem indígena, se apresentando como guias de luz.

60 Há diversos níveis de cosmologia afro-brasileira que discutem a origem e manifestação de Exú, mas dentro do terreiro de Luiza se trabalha Exú em sua face de uma entidade espiritual que pode habitar em diferentes níveis de evolução espiritual e tem possibilidade de incorporar médiuns. Assume uma das dimensões mais humanas das entidades da Umbanda, por normalmente ser a manifestação espiritual de alguém que nasceu nesse plano e morreu, existindo em outro plano e em contato com esse.

presente na prática espiritual do terreiro de Luiza e de acordo com ela, ele se faz presente orientando o mundo até ela e ela até o mundo, naturalmente, é maior que o chão que pisa. A agência desse guia espiritual na vivência de Luiza, de acordo com sua narrativa, a permite habitar lugares que possibilita a criação de suas redes: “Você não vê que eu não paro quieta menino? É o gira-mundo!”.

3.4 Das inseguranças nas redes que se fez parte

Isto posto, Luiza compõem sua *rede parcial* de forma a criar relações a partir do ponto que é necessário que se cumpram algumas questões que a levam a confiar em alguém que não seja quilombola e nem de sua família, uma vez que já teve diversos atritos com outras lideranças negras que manifestam poder político, como é o secretário da Secretaria de Igualdade Racial de Ubá e a Organização Solano Trindade. Suas relações se criam principalmente então com quem se encontra fora da cidade ou com quem em Ubá entende a seriedade de sua situação e a coloca em contato com o resto de sua rede, como é a figura de Moema (dona do Museu Gymnásio São José).

“Tá tudo errado! Como é que você vai confiar numa pessoa dessa? Como você vai falar bem dumas pessoas dessas?” (entrevista com Luiza)

Com mais uma centralidade espiritual na constituição de algo em sua vida, a mestra quilombola vem constituir uma *rede total* que tem base não somente na orientação espiritual (os guias não a levam para insegurança), mas em categorias de *fidelidade, confiança, reciprocidade*(CAILLÉ,2002), parentesco e amizade.

Dentro de Ubá, há duas redes parciais que têm laços entre si e origens distintas. A primeira – e mais importante – se constitui a partir do parentesco e da liderança da comunidade, se refere à sua família e à Associação Quilombola Namastê de Ubá. Luiza tem um núcleo familiar mais próximo que vive diariamente com ela, seu irmão Waltercir (que mora na casa ao lado), seus dois filhos e seus netos, além de sua nora Lady que por causa das crianças e do terreiro está sempre presente na casa de Luiza. Sua irmã, Silvana, não mora com eles, mas mora perto o bastante que vez ou outra teve contato com ela enquanto transitava pela rua. Há a parte dos agregados, cumadres e cumpadres que fazem companhia para Luiza no dia a dia e prestam apoio quando

necessário. Fora os que se mantêm sempre presentes no dia a dia da mestra quilombola, há espalhado pela cidade sobrinhos, tios, primos que habitam em distâncias um pouco maiores dentro do próprio Bairro da Luz ou em outros bairros da cidade.

Nessa rede, os nós são os grupos familiares, os quais seus membros gravitam internamente, geralmente, ao redor do chefe do grupo familiar mais antigo – “ancoragem” da rede (MITCHELL, 1969). (PLÍNIO DOS SANTOS, 2010, p. 357)

Esta é a rede que fundamenta tudo, aquela que Luiza confia em seu sono todo seu legado e sua vida, afinal todos estão ali por causa dela de alguma forma. Um dia, Marlon (seu filho mais velho) herdará tudo, o terreiro (quando se tornar pai de santo) que terá pela primeira vez em mais de 150 anos uma liderança patrilinear e não matrilinear, o terreno com a casa onde todos moram hoje e a liderança da Associação Quilombola Namastê de Ubá.

Tal rede é uma que garante a perpetuação da família na liderança da comunidade, já que além da comunidade aceitar e reconhecer Luiza como a atual líder, aceitam a condição de que a liderança é passada hereditariamente a partir de orientação espiritual (no caso porque os irmãos de Luiza poderiam ter assumido a liderança caso não se baseasse na questão espiritual e sim somente na organização social de parentesco ali presente). A natureza das relações dos indivíduos dessa rede é portanto forte⁶¹ (que ajuda na manutenção da rede) através de uma presença de “confiança” e “fidelidade” (CAILLÉ, 2002).

Tendo como base essa rede que serve como âncora para a formação das outras, há uma segunda rede parcial em Ubá que se mantêm principalmente a partir de uma relação de “fidelidade” e também “dádiva”. Os membros da Capoeira, do Congado, Jorge⁶² e a própria comunidade constituem uma outra rede que mantêm laços com a “âncora”.

A “âncora” mantêm um laço forte com essa rede parcial uma vez que essa se mostra dentro das consequências de sua manutenção, seja ela positiva ou negativa. O fato de que a rede que se estabelece como âncora é aquela que se associa diretamente à

61 Para Mark Granovetter (1973) a força das relações, ou laços fortes, são essenciais para que tenha consistência e solidez nas relações com a rede, por isso são mais comuns em relações de parentesco e amizade. (GRANOVETTER, 1973)

62 Não é o nome real do interlocutor, seu nome fora mudado como forma de proteção pelo conteúdo sensível que dispõe sobre o poder público regional.

liderança quilombola, que lhes dá um panorama de mudança perante às possibilidades de sobrevivência da comunidade.

Luiza tem em sua agenda principal a luta pela terra e pela visibilidade. Reivindica uma área que abrange toda área ocupada por ela e esses subgrupos, diz que essa área fora doada por um prefeito antigo⁶³ às comunidades de remanescentes quilombolas (afirmou ter um mapa que oficializa essa doação, porém não achou em seus documentos no tempo em que esteve lá e não foi possível achar nos órgãos públicos). Reivindica ainda a demarcação e por assim dizer, a consequência que vem com ela, pede pelo tombamento do terreiro como Patrimônio Histórico-Cultural Brasileiro, uma medida que vem a proteger e preservar a área tão disputada pelo poder público regional, alvo de estrangulamentos e irregularidades judiciais em busca da desapropriação.

Sendo assim, Luiza se porta como uma líder que busca por uma realidade que deixe de existir como sobrevivência e passe a ser uma vida digna para aqueles presentes na comunidade como remanescentes de quilombolas. A postura de Luiza acaba por criar, mesmo que ela não queira, uma cativação dos membros da comunidade e seus subgrupos em agir de forma que lhes devam ao menos apoio, compaixão, empatia e notoriedade.

Dentro dessa mesma rede e atuando em contato com os subgrupos presentes na comunidade está Jorge⁶⁴. Jorge é um antigo jornalista da cidade que hoje se encontra trabalhando no serviço público, devido ao seu envolvimento com Luiza e a comunidade logo cedo, fazendo reportagens e buscando cada vez mais trazer notoriedade à sua situação e denunciar a relação abusiva que o poder público tenta forçar à ela, chegou a perder seu emprego na área de comunicação privada da cidade antes de começar a trabalhar no serviço público. Jorge no caso não deve nada à líder quilombola, mesmo buscando auxílio espiritual e cura através dela, há na doutrina que não se cria nenhuma dívida com esse plano ou outro. O jornalista se encaixa dentro dessa rede parcial em Ubá devido ao alcance que tem ser o mesmo, sendo que anteriormente trouxe para a esfera da comunicação social a trajetória de Luiza para sobreviver, trabalho aparentemente ignorado por parte da população, já que continuam sem ter o mínimo de conhecimento sobre a presença de negros e seus remanescentes.

63 José Pires da Luz prefeito de Ubá durante 1955-1959.

64 O nome apresentado não é o nome real do interlocutor, seu nome foi alterado pois dada a dimensão territorial e populacional da cidade, a exposição de sua real identidade poderia colocá-lo em perigo.

“então a Luiza hoje eu posso dizer que ela é um patrimônio cultural não só de Ubá, mas de Minas Gerais e do próprio Brasil como a pessoa que ela é e por tudo que ela representa. A Luiza pra mim foi a maior descoberta que eu fiz nesses 30 anos que eu moro em Ubá” – (Jorge em entrevista)

A opinião de Jorge sobre Luiza vai se repetir nas entrevistas com outros interlocutores presentes nas suas redes e essa visão que aqueles que constituem suas redes mais atuantes e que estão majoritariamente fora de Ubá faz parte da confiança que em parte sustenta essas relações. Ora, a líder quilombola e sua comunidade passa de ser vista e tratada como invasora para ser considerada um “patrimônio cultural” brasileiro, as visões mudam quando se afasta de uma noção construída a partir da lógica reproduzida pelo sistema (pós)colonial.

Portanto, em Ubá, Luiza se encontra rodeada de duas redes parciais que fazem parte de sua rede total de apoio. Cada rede parcial que se apresenta se mantém e se funda de formas diferentes e em Ubá há a presença de relações e laços que são reflexos de sua situação de marginalização social. Sua âncora se constrói a partir não somente da relação de parentesco, mas também da identidade cultural comum fundamentada não na origem quilombola, mas sim na manifestação espiritual, é sua rede mais segura e mais confiável justamente pela forma a qual ela se valida e se constitui para Luiza.

Entretanto, mesmo as redes de apoio se fazendo importantes para Luiza, a segunda rede parcial, aquela que se constitui fora da esfera do parentesco acaba por ser a de menor relevância. No que se toma como ação em prol da manutenção da rede e da sobrevivência de Luiza e dos demais, é a rede que se encontra com menos força baseada na sua expressão perante o poder público, pelo menos até agora.

3.5 Além da fronteira – redes que vão além de Ubá

A condição de Luiza como quilombola a coloca como centro de outras duas redes parciais, uma de laços fracos (GRANOVETTER, 1973) e aí se tem relações de grande dinamização, mas que não tem solidez o bastante para evitar seu rompimento e uma outra que se forma, assim como anteriormente trabalhado aqui, com base em questão de amizade, fidelidade e também relações de dádiva que cumprem uma reciprocidade voluntária.

Na Zona da Mata Mineira⁶⁵ tem, de acordo com Luiza, mais de cem comunidades quilombolas no presente momento. A líder quilombola de Ubá fora escolhida por essas comunidades como sua representante, uma vez que muitas se encontram na microrregião de Ubá e para terem acesso às políticas públicas que lhes dizem respeito, precisam de uma representação na cidade, essa é Luiza.

A partir dessa interação nasce uma nova rede, que se mantém por uma relação baseada na necessidade que as outras comunidades quilombolas têm de manter contato com o poder público. São relações fracas, de pouco contato e que acabam por criar algumas relações de amizade e fidelidade, certa vez que confiam à Luiza suas demandas e proteção. Essa rede acaba por se tornar notória a partir do momento que foi criado o Encontro de Comunidades Quilombolas da Zona da Mata do Estado de Minas Gerais, normalmente sediado na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e com coordenação do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da universidade.

Como já visto, a líder quilombola tem próxima a si redes de apoio na cidade que habita. Fundadas e mantidas de formas diferentes, as redes parciais já apresentadas anteriormente também tem uma força de expressão e visibilidade totalmente diferente de suas redes regionais. Dentro dessa Associação de Comunidades Quilombolas da Zona da Mata se tem então uma outra rede que alavanca a expressão de Luiza e sua comunidade, assim como outras inseridas na associação, colocando-as em contato com instituições maiores que podem levar à criação de outras redes.⁶⁶

Devido à essa expansão, eventos como o Encontro citado anteriormente ou o Encontro de Saberes Tradicionais realizado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e outras questões, Luiza acaba por alcançar cidades como Brasília, Salvador, Recife, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Juiz de Fora, etc. (âmbito nacional) a líder quilombola acabou por criar outra rede sustentada nas relações cultivadas com indivíduos envolvidos nos estudos que compreendem as políticas públicas quilombolas e o estudo da cultura de povoados negros e saberes tradicionais, podendo se manifestar relações de dádiva a partir daí, mas marcadas pela confiança e notoriedade.

65 Região geográfica de Minas Gerais com área de 35.747,726 km² que se localiza no sudeste do estado de Minas Gerais e abrange cidades como Cataguases, Juiz de Fora, Ubá, Manhuaçu, dentre outros municípios.

66 Consequência dos laços fracos é uma maior dinamização das relações criadas pelos laços. (GRANOVETTER, 1973)

“MRV – Como a senhora vê como seria essa sua luta pela sobrevivência sem essas pessoas como César, Léo e até mesmo meu professor José Jorge que estão presentes nesse processo também?

ML – Olha... seria muito mais difícil viu? Não seria impossível porque já alcançamos muita coisa só nós aqui dentro, mas seria mais difícil com certeza!”

Ao delimitar a presença de confiança e reconhecimento de notoriedade (via de mão dupla) na relação entre Luiza e esses indivíduos que compõem essa outra rede parcial, chamo atenção para o fato de que não necessariamente não vão se apresentar outros tipos de relações enquanto existir essa rede, mas sim que não são no momento características base de sua constituição.

Como apontado por Jorge em entrevista, há um entendimento que Luiza tenha uma importância cultural de âmbito nacional, não somente regional. O reconhecimento desse fator é o que primeiro atrai alguns dos indivíduos que serão aqui apresentados como parte da rede. Assim como Luiza reconhece a grandeza dos indivíduos pertencentes à essa rede pelo lugar que ocupam, Doutores e professores universitários, ativistas políticos ligados à organizações nacionais, educadores presentes na história de uma educação mais representativa no país e outros feitos levados em conta pela líder quilombola ao lhes conceder confiança e aproximação.

Dentro dos Encontros acadêmicos e culturais citados anteriormente nesse tópico, Luiza teve a oportunidade de visitar universidades estaduais e federais, além das já conhecidas, casas do poder público (Câmara de Vereadores, Prefeituras, Senado Federal, etc.). Nessas jornadas foram criadas relações com vários indivíduos em âmbito nacional, não só estadual, mas aqui serão abordados relatos que dizem respeito àqueles que ainda mantêm uma maior proximidade e laços mais fortes com Luiza, moradores de cidades mineiras e mais presentes na vivência da líder quilombola.

As entrevistas foram feitas com os Doutores, Leonardo de Oliveira Carneiro (Professor Associado da UFJF no Departamento de Geociências e Programa de Pós-graduação em Geografia) e César Geraldo Guimarães (Professor Titular da UFMG no Departamento de Comunicação Social FAFICH-UFMG), além do Coordenador da sede do Movimento Negro Unificado de Juiz de Fora (MNU-JF), Paulo Azarias. A escolha desses interlocutores se fez por dois motivos: 1) Luiza disse que dentro dessa sua rede eram as pessoas mais próximas e que a acompanhavam a mais tempo; 2) pela

disponibilidade de encontrá-los, coisa que não ocorreu com outras duas interlocutoras que não responderam mais às tentativas de contato.

Como já fora dito, tais indivíduos têm contato e agência direta no que diz sobre os estudos daquilo que diz respeito à vivência de Luiza, sendo Leonardo Carneiro (ou Léo Carneiro) coordenador do Laboratório Kizomba Namata (UFJF) e dando ênfase à comunidades tradicionais como pesquisador, enquanto César Guimarães apresenta-se como coordenador do Projeto de Extensão Formação Transversal em Saberes Tradicionais (UFMG). Paulo Azarias como membro do MNU promove eventos dentro e fora da academia científica que procuram por trazer as discussões de raça para dentro do meio social e resgatar uma ancestralidade negra trazendo povoados negros tradicionais para os grandes centros urbanos em busca de conectar as comunidades com povoados negros que existem em um outro contexto.

Dentro das entrevistas realizadas, foram feitas perguntas parecidas e uma pergunta fixa que se baseia no reconhecimento que os indivíduos pertencentes a essa rede têm da importância que tem a Mestra quilombola, Maria Luiza Marcelino. As respostas vão de encontro às críticas ao processo de embranquecimento e desvalorização da história brasileira como um projeto na construção de uma identidade nacional excludente e racista como é a que se tem, além de outras críticas ao poder público regional e estadual, exaltam por ora a importância que se tem na preservação de Mestras dos Saberes Tradicionais e suas comunidades para resgate e reconstrução de uma identidade negra e nacional a partir de valores não-coloniais permanentes na estrutura até hoje, como discute Halbwachs (2004) em:

Halbwachs (2004) argumentou também que a memória tem relação com a religião quando um grupo religioso necessita se apoiar sobre uma realidade perene, já que é intenção desse grupo permanecer o mesmo, resistir à mudança, mesmo que o mundo em torno dele, as instituições, os hábitos e costumes mudem, mesmo que as experiências vividas se renovem. Para Halbwachs (2004), a religião vai se expressar por meio de símbolos que irão se desenvolver e se aproximar no espaço. Por isso, quando se deseja apagar a memória de deuses antigos, é necessário derrubar suas imagens e destruímos seus templos. Dessa forma, apagamos da memória dos homens a lembrança dos cultos. Podemos estabelecer uma relação entre essas argumentações de Halbwachs (2004) e a memória religiosa africana no Brasil. Os africanos foram arrancados de seu espaço religioso e proibidos de cultuar seus deuses. Os grupos étnicos e familiares foram

separados. Tudo como uma tentativa de destruir sua memória coletiva/social e torna-los mais fracos, para serem submetidos à escravidão. (MARIOS, 2016: 145)

A partir do entendimento de onde os interlocutores falam, de que lugar, do que acreditam e das críticas que têm sobre a situação de Luiza, faz-se presente o conteúdo coletado dessas entrevistas em registro etnográfico.⁶⁷

“MRV- Qual o tamanho que você atribui, se é que é possível fazer isso, à importância política que a Maria Luiza tem hoje com relação às ações políticas dos quilombos brasileiros como um todo?

CG – Então, acho que assim, primeiro é preciso situar a maneira em como eu conheci a Maria Luiza né? Er.. ela veio aqui na verdade junto com a Moema lá do museu né e elas tinham que resolver alguma coisa aqui na cidade, mas por acaso assim nos encontramos aqui uma professora que é a pesquisadora desse universo que é a Sônia Queiroz que tem um pequeno trabalho sobre a língua da coça num outro quilombo que é um outro quilombo que fica.. na cidade ali na cidade de... Bom Despacho ela estava junto com Moema e nos apresentou e a Maria Luiza me deu o livro dela e a gente começ..., foi num café e começamos a conversar o professor André Brasil estava conosco e tudo e eu comecei a falar pra ela que estávamos desenvolvendo esse trabalho lá na formação Transversal em Saberes Tradicionais recebendo né mestres e mestras das culturas indígenas afro-brasileiras e a gente tinha acabado de fazer ahn... um curso que era o catar folhas e saberes e fazeres do povo de axé [...]

O programa de Saberes Tradicionais na UFMG, assim como na UnB, se caracteriza por um programa que leva em conta e trabalha a noção de entre outras coisas, considerar científico todo esse conhecimento considerado somente “tradicional”. Os programas concedem a seus participantes o título de Mestres e Mestras dos Saberes Tradicionais e hoje podem inclusive assumir atividades disciplinares nesses espaços acadêmicos.⁶⁸

67 As siglas LC, CG e PA irão identificar uma fala dos interlocutores: Leonardo Carneiro, César Guimarães e Paulo Azarias, respectivamente. A sigla MRV é uma identificação própria minha: Matheus da Rocha Viana. As gravações foram todas feitas com autorização prévia dos interlocutores.

68 Fonte: <<https://ufmg.br/comunicacao/noticias/como-uma-comunidade-negra-cura-suas-feridas-da-escravidao>>

CG – [...] o outro professor era o bispo⁶⁹ né, nego bispo, grande liderança, pensador quilombola e eles é ele deu uma maior patê do curso e ela ficou duas semanas aqui conosco então foi nesse curso que ela deu aqui que eu a conheci [...] ela contou da historia falou da, da, da maneira que ela atuava lá junto ao centro, do trabalho dela como liderança espiritual e politica e sabendo da gravidade dessa situação dela nós organizamos uma pequena comissão que foi a professora Luciana Oliveira foi a Macota aqui do Ialê que é desse quilombo urbano Manzo Ngunzo Kaiango que já tinha trabalhado conosco também e é filha da mãe Efigênia Mametu Muiandê que é a grande liderança matriarca desse terreiro desse quilombo urbano [...] então como eu te falei, eu acho que a importância que ela tem para o contexto da historia quilombola no país eu acho que é porque eu, o lugar onde ela vive e a casa da qual ela é zeladora, o papel politico que ela tem junto à cidade faz com que ela seja, como te falei, uma espécie de uma testemunha de um processo de destruição, ela é a ponta mais fina de um processo de destruição violento de cerceamento das liberdades deles, de apagamento da memória de apagamento da história de produção de assim... de um... desse esgarçamento forçado dos laços que amparavam essa comunidade que eles tinham ali e a Maria Luiza ela é uma testemunha ao mesmo tempo desse processo de destruição e testemunha de uma sobrevivência de uma resistência à esse processo de apagamento de invisibi... invisibilização... a cidade é racista, é uma cidade que tem toda essa herança de fazendeiros das fazendas de café e ela tem esse duplo papel como falei pra você, eu acho que ela é uma liderança politica que tem esse enfrentamento com os poderes públicos pra que eles reconheçam a historia o território os direitos do quilombo né, ela atua mais fortemente junto a essa escol, uma escola que até pouco tempo não era reconhecida como uma escola quilombola...

MRV – A escola Governador Valadares né? Que fica ali no bairro...

[...]

CG – É então acho que a importância da Maria Luiza é essa, acho que ela assim lá no quilombo ele atesta essa situação contemporânea disso que eu falei pra você de um processo longo de destruição e de resistência, essas duas coisas andam juntos né e ela é ao mesmo tempo é portadora dos vestígios de duas coisas, de destruição, mas também da sobrevivência né? Ela é uma testemunha dos ataques, mas também da força de invenção que eles mantem ali naquele pequeno núcleo e acho que tem uma relação muito estreita claro assim entre o papel dela como liderança politica e o papel de lá

69 Se refere à Antônio Bispo dos Santos, ativista político e militante de grande expressão no movimento social quilombola e nos movimentos de luta pela terra, Nêgo Bispo é atualmente membro da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ/PI) e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

como liderança espiritual ela se transita assim nesses dois lugares, um só se faz na relação com o outro [...]

MRV – Sim!

CG – Ela não separa isso nem uma vez, acho que seria isso assim sabe, Matheus?”

A fala do professor César Guimarães evidencia uma visão “não nativa” da situação de Luiza e traz uma questão sensível e presente na tentativa de sobrevivência de diversos povoados negros tradicionais que é estar à beira da destruição. Percebe-se um momento onde se atesta a existência de uma relação de dádiva em uma troca de interesse de ambos, quando há o encontro entre a líder quilombola e César e o livro sobre sua história é dado a ele, o que possibilita posteriormente sua presença na universidade ao lado de Nêgo Bispo para realização de um curso no programa coordenado pelo professor. As relações de dádiva presentes nesses laços talvez se encontrem mais em uma esfera de cooperação entre ambos os lados das redes com interesses mútuos que dentre outras coisas, visa estender uma rede de apoio criada entre esses indivíduos.

O que o César demonstra ao falar de Luiza é principalmente preocupação por ter noção e ter sido capaz de analisar de perto sua situação como algo que ele mesmo afirma, e a líder quilombola concorda⁷⁰, que é ser “a ponta mais fina de um processo de destruição”.

Aquilo que foi observado por César e também estará presente nas falas seguintes de Leonardo e Paulo acaba por estar presente em todo o trabalho de campo realizado com Luiza em Ubá, em como a vivência de Luiza e sua comunidade são um claro exemplo do genocídio do negro brasileiro não só fisicamente pelas diversas violências vividas diariamente e os altos índices de mortalidade da população de jovens negros, mas também culturalmente, mirando no resultado de um apagamento total de uma identidade negra desde o interior do país até suas grandes metrópoles.

Ao ignorar a existência de Luiza, impedir as possibilidades de incluir a história da comunidade quilombola como parte da história oficial da cidade (como já foi mostrado no próprio website da Prefeitura de Ubá) e ter uma população que mesmo que

⁷⁰ As entrevistas foram comentadas com Luiza em conversas casuais após meu retorno à Ubá seguidos dos encontros com os interlocutores de fora.

majoritariamente negra não sabe da existência da comunidade liderada por Luiza, mostra o quão eficiente esse “plano” tem sido.

Complementar à sua fala há a entrevista com o professor Leonardo Carneiro que traz à tona problemáticas limitadoras na vivência de Luiza e em sua relação com o poder público de Ubá.

“MRV – Como você vê a importância política da resistência da Luiza em meio aos processos que ela necessita fazer pra resistir como quilombola, não só ela, mas sua comunidade também?

LC – Eu vou tentar responder, vamos ver se eu consigo. Em primeiro lugar eu sempre gosto de evidenciar assim, que eu acho que essa questão quilombola e essa identificação enquanto quilombola ela pela por si uma ferramenta de luta, um instrumento de luta esse processo de identificação, eu ide... me identifico quilombola porque eu tenho uma luta, sim sim é a entrada em uma arena onde você está disputando alguma coisa seja os direitos instituídos na constituição seja políticas públicas específicas para os grupamentos quilombolas ou seja o próprio processo de formação político identitária de um grupo de pessoas subalternizadas e que estão aí e que ficam acabando sendo colocadas a margem da sociedade brasileira [...]

O que aborda o professor Leonardo Carneiro se encontra com o que vai ser dito mais a frente sobre como a categoria política “quilombola” segue ainda, em termos de legislação, o conceito colonial sobre essas comunidades. Como um processo comum pós-colonial, muitos desses conceitos estão sendo revistos para que se tenha como parâmetro a possibilidade de que tal definição seja de acordo com a realidade dos diversos processos diferentes de aquilombamento que ocorreram no país.

LC - [...] no caso da Maria Luiza, né, er... eu percebo que a luta dela e o processo de identificação dela ou seja, ali as coisas s-são talvez difíceis para eu dizer o que o é o que porque não é um quilombo que eu tenha pesquisado a fundo, mas você percebe a importância do processo de umbanda e da Maria Luiza como herdeira de toda uma prática e todo um saber, de todo um fazer que ela possui contra uma cidade que nós por exemplo andando lá pelo Namastê⁷¹ é dela ela começou a falar até onde os o quilombos, até onde iam as casas e você vê até onde tudo foi urbanizado então você vai vendo que ela vai sendo sufocada pela cidade e vai perdendo seus direitos básicos,né, dentro

71 Refere-se à Comunidade Quilombola Namastê de Ubá.

daquela cidade, inclusive recentemente, né, ameaçada pela prefeitura então eu diria que a luta d-da Maria Luiza enquanto quilombola e enquanto mãe-de-santo é uma luta pela própria vida, mas não pela própria vida em si mesma, uma vida que traz em si uma ancestralidade, uma vida que traz em si toda uma historia de vidas, né, e que traz em si naturalmente uma territorialidade muito particular e extremamente frágil neste momento correndo o risco er.. de sei lá, da prefeitura tomar, de perder as suas terras de perder um terreiro de umbanda que ali, eu não tenho como dizer, mas é o terreiro de umbanda mais antigo da região, também patrimônio histórico cultural... E eu acho que a Luiza é uma figura extremamente sagaz e que ela estabelece, que ela elabora, que ela prepara instrumentos de lutas que são muito próprios e muito particulares e que só uma pessoa muito preparada para a luta consegue elaborar. A Luiza tem estratégias de articulação ela tem estratégias de integração que são muito interessantes e que são muito fortes, agora, contudo que me parece que tem sido massacrada pelo poder público municipal na cidade de Ubá né, contando com muito pouco apoio muito pelo contrário, muitas vezes tiram mais o tapete, como está acontecendo neste momento, do que dão algum tipo de apoio à Luiza. Agora é uma personagem de luta na Luiza que faz cocada pra vender, que faz bijuterias, para vender é a Luiza que recebe pessoas no terreiro é a Luiza que recebe pessoas na casa dela e faz uma comida farta pra todo mundo e obviamente sempre no limite das suas possibilidades econômicas [...] que batalha pelo livro ser adotado nas escolas, e que escuta não da prefeitura e que continua batalhando, e não consegue colocar o livro... então eu diria que a Luiza é essa força sim incansável né de defender suas ancestralidade, defender sua vida mas defender sua ancestralidade né, toda a história muito densa que ela carrega [...] ela tem uma luta que é por esta ancestralidade, mas essa ancestralidade territorializada, territorializada e, sobretudo com o significado daquele centro de umbanda, aquele centro de umbanda que tem uma história também que não foi construído ontem nem antes de ontem.[...] e eu digo assim que você entra no terreiro d-d-da Luiza, você entra no terreiro Namastê e você sente uma, uma força muito especial, isso está lá então eu diria que o terreiro é a integração com o cosmos se ele não for o próprio cosmos então é uma luta também por algo que vai muito além.”

Não distante da fala de César, o professor Leonardo Carneiro traz a preocupação com a relação entre a Luiza e o poder público municipal, entendendo (assim como entendeu César) que há uma tentativa de estrangular e isolar cada vez mais ela e sua comunidade até o momento que não se tenha mais sua presença ali na cidade.

Há um apelo, em ambas as falas, pelo reconhecimento e notoriedade devidos à ancestralidade que carrega Luiza, como visto anteriormente, a ancestralidade é um ponto central na construção de uma identidade negra e também de uma identidade cultural nacional que não permita a produção de uma estrutura social racista.

Expostas as visões de ambos os professores é momento de situar de onde falam. Ambos, mesmo se envolvendo com toda questão de comunidades tradicionais, são homens brancos, professores de universidades federais e não marginalizados, sendo assim há um contraste com o que apresenta Paulo Azarias sobre a mesma questão que envolve Luiza.

Azarias, como é chamado popularmente, não só se encontra em uma mesma página que a mestra quilombola por ser negro, mas por ter se feito ativista político do maior movimento negro do país, o MNU. Logo, a ótica apresentada por ele sobre a situação da líder quilombola se diferencia principalmente pelo lugar que este ocupa na sociedade.

PA – É, ela é fundamental a manutenção e a visibilidade da Luiza e daquele quilombo daqui de Ubá, porque se é uma religião aonde sempre se trabalhou a invisibilidade, se tem um quilombo que tem mais de 200 anos é.. e sempre que é um espaço grande mas por conta da invasão eurocêntrica e na tentativa de apagar a história do negro se transformou num território pequeno mas que tem a grande referência, que passa pela cidade mais que um terreiro que hoje fala que é de umbanda mas que é um terreiro que tem mais de 250 anos então ele é um terreiro que prova que a nossa ancestralidade ela permaneceu e atravessou os tempos, então aquele terreiro ali né, é a prova viva de que teve um povo que não abriu mão da sua ancestralidade, não abriu mão da sua identidade então a necessidade da preservação e da garantia que a Luiza e aquele território seja reconhecido e seja emancipado, ele é de fundamental importância não só para a cultura afro-brasileira mas para o povo brasileiro entender da grande diversidade que é a constituição desse país e mais né, um momento também de reflexão da necessidade das reparações históricas e dos grandes crimes que foram cometidos contra a população indígena e contra a população negra nesse território.[...] ⁷²

MRV – Como você vê essa necessidade que a cidade tem, e quando a gente fala cidade a gente fala desde a população que reproduz um racismo e desde a população até a parte governamental que aí você tem o governo, o governo do município sempre dificultando

⁷² Esse depoimento foi dado sem ter sido feita uma pergunta específica, foi um início da gravação onde conversávamos ainda casualmente sobre a líder quilombola e a comunidade.

qualquer coisa que possa ajudar ela garantir os direitos dela e a sobreviver... como é que você vê essa necessidade que a cidade tem cada vez mais de realmente não querer, não esta... não querer que ela esteja ali principalmente como você vê isso no futuro que está por vir, nesse governo que está por vir⁷³ que começa ano que vem e sobre com relação à própria segurança deles ali. Como é que você vê isso?

PA - Primeiro a começar a dizer o seguinte que o histórico e ela já é uma vitoriosa, porque até uns dez, quinze anos atrás ninguém falava que tinha um quilombo em Ubá e esse segredo foi guardado pela aquela cidade racista preconceituosa que durante vida o Ari Barroso era desconsiderado e depois que morreu ficou famoso, virou estátua em tudo quanto é canto da cidade mas essa é uma historia que foi vitoriosa muito mais pela persistência e a luta da Luiza que vai buscar através das relações com as comunidades quilombolas, como a CONAQ⁷⁴ e as instituições quilombolas e começa a ter uma das poucas comunidades no Brasil que tem um parecer da Fundação Palmares reconhecendo como quilombo, então acho esse o primeiro ponto e aí já é uma vitória dela e que mostra a capacidade de resistência dela, a outra pergunta e com relação ao futuro governo, não é isso? Eu disse em uma entrevista que eu dei pro jornal, eu disse que o nosso povo independente de governos nós tamos acostumados a fazer resistência e a fazer os enfrentamentos então é, me preocupa pela forma homofóbica, racista, machista do discurso, que foi o vencedor dessas eleições e que vai dirigir esse país e o Estado nesses próximos anos, isso me deixa muito preocupado, mas ao mesmo tempo, mostra também que a comunidade do quilombo Namastê tem várias formas de resistência que por mais 200 anos se mantém [...]

A preocupação que tem o interlocutor, é uma que por diversas vezes se manifestou nos outros que me concederam entrevistas e uma preocupação própria minha enquanto pesquisador. O governo que estaria por surgir seria de grande descuido e desmonte das instituições que promovem a manutenção dos direitos quilombolas, coisa que ficou clara com o contexto político do ano de 2019.

PA- [...] Então a nós nos preocupamos d-de por exemplo o desaparecimento físico, uma reação mais violenta de retirada daquelas pessoas dali, isso é logico que nós temos essa preocupação mas temos a certeza de que a capacidade de resistência daquela comunidade, ela é muito grande e dentro desta questão espiritual também é uma das poucas comunidades no Brasil quilombola que mantém uma referência territorial

73As eleições presidenciais de 2018 já tinham sido encerradas.

74 Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas.

espiritual que as pessoas, er.. têm um terreiro ali como a sua grande referência e que é o q-que propaga por mais que se tente apagar a-a-a existência daquele quilombo, o terreiro escancara pra todo mundo a existência... da população negra, da ancestralidade negra, então a gente vai tar buscando parcerias, vai estar buscando alianças, construindo alianças pra manter viva e dar maior visibilidade àquela, a essa existência que tem que ser propagada como uma experiência vitoriosa pra toda comunidade afro-brasileira.

Anteriormente foi relatado por mim como a teoria de outros autores sobre o papel da ancestralidade na manutenção de uma identidade negra brasileira é fundamental e essas teorias se juntam não somente à vivência de Luiza como seu próprio ideal enquanto líder quilombola e líder espiritual, onde afirma que tudo se fundamenta através da espiritualidade, ponte entre ela e sua ancestralidade. Azarias, de fora da comunidade não só percebe isso e reafirma sua importância para a comunidade, como também aponta sua importância para construção da identidade negra brasileira como um todo.

O que diz Azarias sobre a presença de religiões de matriz africana em comunidades quilombolas no país é verdade, de fato muitas dessas comunidades, assim como as comunidades indígenas, sofreram com a exacerbada evangelização colonial.

Esse tipo de prática, de substituir uma crença ou um costume cultural por outro também está nas tentativas dessa herança colonial de apagamento identitário. Dentro desse cenário, como aponta o interlocutor, a força e persistência que Luiza, seus antepassados e a comunidade apresentaram e apresentam até hoje é de extrema importância para resistência e possibilidade de construção e identificação de uma identidade negra na região.

As escolhas de Luiza que a levaram a constituir essa rede com esses indivíduos se torna clara a partir da visão que eles têm dela. Luiza relata que quando está entre eles é uma das poucas vezes que se sente valorizada, que se sente bem, que se sente visível (em comparação à população não-quilombola de Ubá). Tanto Leonardo, como César e Azarias, entendem a necessidade de se constituir uma rede de apoio interestadual que possa se mostrar presente para a líder quilombola quando necessário.

Os relacionamentos que fundamentam essa rede de Luiza acabam por fazer com que sua rede total (BARNES, 1954) tenha presente redes parciais de sólida constituição, uma vez que a rede que se coloca em perigo de destruição é a sua própria rede de ancoragem, que podem ser protegidas por outras redes parciais e principalmente essa

que se funda com indivíduos residentes fora de Ubá, que tem as condições de prevenir, tirando-a de lá, as agências mais violentas narradas por Azarias. Entende-se então que o principal para sobrevivência de Luiza e sua comunidade é ela mesma, pois sem ela não se criariam as redes e não se zelaria pela ancestralidade negra na região.

Os agentes da rede total de Luiza mostram também que a rede não funciona necessariamente com o quilombo, mas sim com a figura de Luiza. O diálogo é com ela, as reuniões são com ela, os projetos são com ela, o protagonismo é dela, então ao mesmo tempo em que se tem uma liderança que serve à sua rede⁷⁵, há a questão da rede que serve à sua âncora, com trocas, com relações de dádiva e construção de confiança, mas com o foco em resgatar, dar visibilidade e garantir os direitos e a sobrevivência de Luiza.

75 Rede parcial comentada em 3.5

4. “eu sou tudo que eles odeiam” - Do Movimento Quilombola e ser negra

4.1 “eu fui escolhida pelos escravos” – do local que ocupa socialmente

Como tratado por Munanga (2015), o ancestral tem papel fundador na construção identitária de um povo, mas também não deve ser descartada a importância do papel das lideranças em estabelecer o acesso às noções ancestrais e reprodução de uma trajetória da comunidade de forma a garantir a concretude e solidez da identidade e imaginário cultural ali construído.

Assim, a questão da ausência de possibilidade de acesso ao ancestral (memórias e registros materiais e imateriais) vem por criar, dentro da própria população negra, a um sentimento de negação não só de sua origem, mas como a reprodução de um imaginário cultural de “nação brasileira” que exclui a identidade étnica da população negra em sua formação, o que leva a um pensar altamente agressivo e violento consigo mesmo, além das agressões por parte do Estado.

Dentro dessa realidade, a morte continua a se fazer presente como extermínio de parte da população negra brasileira e também se estende ao esgarçamento da tradição oral, onde cada vez mais se isola e se descredita a possibilidade de uma construção de historiografia a partir do saber tradicional e da oralidade.

O jeito que a Comunidade Quilombola Namastê de Ubá se fundamenta como grupo e forma sua identidade parte da possibilidade que tem de resgate e manutenção de sua ancestralidade. A comunidade tem sua liderança e ocupação ligadas ao período de escravidão na Fazenda Liberdade, localizada na região de Ubá. A liderança em específico remonta dos antepassados de Luiza desde o século XIX, anterior à Lei do Ventre Livre⁷⁶ e assim, anterior à Lei Áurea⁷⁷.

Quando foi no outro dia chamou minha mãe no Centro mandou ela se sentar no banquinho e se sentou também, e passou para ela tudo que ela tinha que fazer e

76 “Foi uma lei apresentada na Câmara dos Deputados em 12 de maio de 1871 sendo promulgada em 28 de setembro do mesmo ano. A fim de limitar a duração da escravidão no Brasil Imperial, a lei propunha, a partir da data de sua promulgação, a concessão da alforria às crianças nascidas de mulheres escravizadas no Império do Brasil.” <https://pt.wikipedia.org/wiki/Lei_do_Ventre_Livre .>

77 “Lei Imperial n.º 3.353, sancionada em 13 de maio de 1888, foi o diploma legal que extinguiu a escravidão no Brasil.” <https://pt.wikipedia.org/wiki/Lei_%C3%81urea>

entregando a direção do Centro para ela e o seu irmão. Minha mãe chorou muito e perguntou para ela:

- A senhora está doente? E minha avó respondeu:

- Não, só que já esta chegando a hora da minha partida. E minha mãe disse:

- Fique comigo! E minha avó respondeu:

- Os bons Guias de Luz⁷⁸ que ficarão com você, e eu estarei sempre com você. Quando abrir o Centro me promete enquanto vida você tiver nunca vai fechar o centro, pois está também é sua missão aqui na terra, benzer e curar as pessoas necessitadas, dar de comer quem tem fome e dar água quem tem sede, dar abrigo que estiver no tempo.⁷⁹

(MARCELINO, 2015, p. 24)

A leitura que a líder faz é que se nas crises e lutas anteriores pela resistência da comunidade a liderança fosse masculina, teriam perdido muitos líderes por causa de brigas, mas que hoje se tem uma garantia de sobrevivência e isso permite que a liderança “mude de cara”, tendo em vista que a orientação dada fora que Marlon, seu filho mais velho, assuma a liderança da comunidade quando ela partir.

Essa questão sobre a liderança e os papéis de gênero será abordada mais afundo posteriormente, porém, fica aqui na abertura desse capítulo que as lutas que exigem a presença de Luiza como líder ou participante se fundamentam também no sagrado. Suas escolhas, atitudes e ações são guiadas também pelo seu conhecimento adquirido através de suas vivências e do que lhe foi passado por ancestrais que conheceu em vida, mas também há em grande peso as orientações espirituais.

Como posto anteriormente, o sagrado é parte essencial na vivência de Luiza e “traz firmeza” para as marginalizações diárias que tem que enfrentar, portanto, quando se fala de sua presença na luta negra e quilombola, também há a presença ancestral daqueles que um dia lutaram contra a opressão colonial e pós-colonial em sua família, orientando-a em suas lideranças.

4.2 Ser quilombola e a dimensão do poder público

“toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”, essa é a

⁷⁸ Entidades espirituais que tem a função de guiar e proteger aqueles que habitam esse plano. (Informação obtida em campo)

⁷⁹ O trecho se refere ao momento próximo à morte de dona Deija, avó de Maria Luiza.

definição de “quilombo” construída e consolidada pelo Conselho Ultramarino de Portugal em 1740. Essa definição não só tem o intuito de conceituar e entender o que seriam essas formações de povoados negros e indígenas, mas também busca a criminalização da formação dos quilombos e a punição de seus “participantes” e fundadores, diversas vezes sendo aplicadas execuções, torturas e mutilações.

Até que um dia o capataz resolveu segui-los para ver o que tanto eles faziam no mato, os negros viram que estavam sendo seguidos e se esconderam, mas quando foi no outro dia o capataz pegou um dos negros e o colocou no tronco para forçar ele falar o que tanto eles faziam na mata, mas ele não falava e então davam chicotadas e para espanto dos capatazes o negro não gritava, e o sangue escorria[...] (MARCELINO, 2015, p. 4)

Para que se saia dessa construção que atravessa séculos, é necessário sair um pouco da cúpula da historiografia colonial e seus conceitos criminalizantes e marginalizantes quando se trata de abordar a racialização no país (como já abordado anteriormente) e entender como se deram de fato as formações dos quilombos no país desde a época colonial e pós-colonial. Faz-se necessário entender que a formação de quilombo não se dá de forma engessada, objetiva e universal, ou seja, não se formam do mesmo jeito em sua totalidade e assim há de se repensar onde se encaixa essa definição de quilombo com foque na sua formação de “habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada[...]”.

Dentro do contexto desse conceito que por séculos se manteve como o único presente em um discurso oficial, seja ele historiográfico ou atual, se encontram os desafios das ciências sociais quando em 1988 na promulgada Constituição “cidadã” se tem a presença e formulação da inédita possibilidade de demarcação de terras quilombolas a partir dos artigos 215⁸⁰ e 216⁸¹ e o artigo 68⁸² do Ato das Disposições

⁸⁰ O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

⁸¹ Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

⁸² Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Constitucionais Transitórias presente na Constituição. Mesmo com a presença das chamadas “políticas públicas quilombolas” não há uma mudança estrutural entre a relação de quilombolas e Estado, como traz Silva(2019):

O fato de o Estado brasileiro reconhecer as comunidades quilombolas como sujeitos de direitos não significa que esses mesmos direitos, que ainda são jovens (1988-2018), não estejam em constantes ameaças, mesmo antes de serem alcançados pela maioria dos quilombos no Brasil. A grande maioria das ameaças vem do próprio Estado, ou por este legitimada, a exemplo das sobreposições de bases militares, áreas restritas de preservação ambiental, grandes empreendimentos estatais sobre comunidades quilombolas, etc.(SILVA, 2019, p. 69)

Essa relação não somente se complica por meio de ameaças atuais como evidenciado acima, mas também se mostra presente por meio do Estado brasileiro ter [...] legitimado as novas formas de colonialidades, pois nesse processo quem se fortaleceu foi o latifúndio brasileiro, o agronegócio, o setor minerário, as bases militares [...] com argumentos da promoção do desenvolvimento. [...] (SILVA, 2019, p. 65), como já trazido anteriormente.

A partir do que trazem Carvalho, Schmitt, Turatti (2002) a conceituação de quilombo envolve a “atribuição de uma identidade quilombola a um grupo” (CARVALHO; SCHMITT; TURATTI, 200, p.: 1) e dessa forma seria necessária uma expansão do conceito de forma a abranger a pluralidade pertencente à formação das comunidades quilombolas e considerar que os grupos considerados pelas políticas públicas como remanescentes de quilombo se deram de formas diversas que não a definida em 1740 de negros fugidos: “[...] mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras [...]” (CARVALHO; SCHMITT; TURATTI, 2002, p. 3).

O que se apresenta aqui é uma necessidade, científica inclusive, de se adaptar e renovar o conceito em uma expansão que diz respeito à realidade de sua complexidade, considerar essa necessidade faz parte do caminho para entender a realidade das comunidades quilombolas e povos tradicionais do Brasil, de forma a construir políticas públicas que de fato compreendam as necessidades e o que permeia a existência e

história dessas populações. Considerar a produção de conhecimento feita nesses contextos como ciência e validar suas experiências sociais e culturais mesmo que batam de frente com a instituição científica ocidental são passos do processo de considerar a multiétnicidade do país na formação da ideia de nação e identidade brasileira.

Introduzidas essas perspectivas se tem a ação das políticas públicas que para agirem junto das comunidades necessitam de documentos que atestem sua identidade política como quilombolas, termo designado à essas comunidades pelo poder público. Esse primeiro trâmite se dá pela Fundação Cultural Palmares (FCP) a competente governamental que confere uma certidão de auto-reconhecimento às comunidades, como se segue o artigo 3º do Decreto nº 4887/2003, que lhes inscrevem no cadastro geral de comunidades quilombolas do país, a partir disso podem se iniciar os trâmites seguintes para o processo de demarcação como prevê o decreto anteriormente citado e os artigos da constituição e da ADCT.

A atribuição desta certidão que concede à comunidade o “status” político de quilombola pelo seu autorreconhecimento é externa. Uma vez que o conceito é uma definição política do poder público que deve ser assumido como próprio pelas comunidades, necessita ser dado um sentido a partir da identidade e formação da comunidade. O que isto representa é uma definição que por diversas vezes não é conhecida pelas comunidades até o início dos trâmites pela FCP, realidade inclusive de Luiza.

A líder, ao ser perguntada se sempre foram quilombolas afirma que isso “é recente, coisa de 2008” (ano de emissão de sua certidão), mas que desde o século XIX sua família formou um povoado de negros refugiados na mesma região da Fazenda Liberdade devido às condições já abordadas. Naquele momento se formam como grupo étnico, refugiando outros negros da região de Ubá (ainda não fundada) em seu povoado “[...] Quando veio a Lei dando ordem para abrir as portas das senzalas muitos ficaram com Benedito e Ana. [...]” (MARCELINO, 2015, p. 5). Ana é a terceira geração, como consta Luiza, de mães de santo de sua família e aquela que dá seguimento após sua mãe Manoela a liderança do quilombo.

Nesse tempo só existia o povoado, o grupo de negros que buscavam exercer de forma escondida suas práticas espirituais e culturais próprias do grupo e das nações às quais pertenciam de origem do antigo continente, com uma organização social focada na esfera familiar uma vez que sua liderança foi passada de geração em geração desde Luz Divina (tataravó de Luiza) até Maria Luiza Marcelino, sua atual líder. Não se tinha

então o conhecimento da sua definição (criminalizante na época) de quilombo, mas sim de que eram caçados pelo lugar que ocupavam como povos escravizados com base na sua racialização.

4.3 Sobre confluências identitárias e liderança política

O que cabe, nas questões identitárias de Luiza vai além da espiritualidade e outras práticas culturais como o incentivo e a instrução da prática de capoeira (relatada por Luiza como presente desde a época escravocrata), ou uma culinária voltada para o “nosso povo” como diz Luiza. A mestra por diversas vezes critica as práticas ocidentais de ter abandonado a terra e consumir a partir da indústria, vê esse movimento como um adoecimento a longo prazo não somente de quem se alimenta dessa forma, mas também da terra, uma vez que há a presença de químicos nos cultivos de grande escala, como por exemplo, para exportação.

Com base em um ensinamento ancestral, a líder quilombola afirma que a população negra foi colocada para viver da forma que os “brancos” vivem (como uma manifestação de colonialismo interno) e que isso não faria bem à população negra, uma vez que ancestralmente nos alimentávamos das coisas que vinham da terra, sem a presença de químicos ou indústria, por isso sempre buscou cultivar seus alimentos até que a urbanização alcançou o território e suas áreas de cultivo foram diminuídas.

[...] Há uma procura do negro, solicita-se o negro, não se pode viver sem o negro, exige-se sua presença, mas, de certo modo, querem-no temperado de uma certa maneira. Infelizmente, o negro desmonta o sistema e viola os tratados. O branco se insurgirá? Não, ele se acomoda. [...] (FANON, 2008, p. 151)

Essa “comida de preto”⁸³ feita pela líder quilombola apresenta uma característica presente também em outras posturas, considerar a dimensão de “quilombola” pertencente à dimensão de ser negra. Essa associação não é incomum ou rara, normalmente é até fundante e implícita, mas tem sua diferença quando Luiza se posiciona de modo a tratar o Movimento Quilombola como parte do Movimento Negro, postura que o próprio MNU já havia tomado em sua formação em 1979 de considerar o

83 Forma que usa para se referir à culinária quilombola.

Movimento Quilombola uma parte do Movimento Negro, como dito por Paulo Azarias “ser quilombola é ser negro e vice-versa”.

A condição a qual se encontra a população negra da cidade se dá pela realidade trazida pelo histórico da cidade. A região que hoje se estabelece como um dos polos moveleiros de Minas Gerais foi uma vez ocupada por fazendas de cultivo de café, arroz, feijão e outras práticas durante o regime escravocrata, assim, após a presença da Princesa Isabel Cristina Leopoldina Augusta Micaela Gabriela Rafaela Gonzaga de Bourbon-Duas Sicílias e Bragança na região pedindo a libertação dos negros escravizados e posteriormente a assinatura da Lei Áurea de 1888 se tem por partes o povoamento marginalizado dessas populações negras na região.

Em tempos atuais, até como exemplo de um racismo estrutural e a falta de inserção da população negra na sociedade em momento pós-colonial e pós-escravocrata, tem-se a habitação da população negra presente, na sua grande maioria, nas periferias da cidade e próximo à Luiza no conhecido Bairro da Luz.

A líder política se propõe a estar presente no poder público de forma a garantir não somente para sua comunidade, mas também para a população negra de Ubá a presença do Estado de forma não truculenta e não violenta, mas sim de forma a salientar as necessidades básicas para sobrevivência dessas populações.

Luiza se encontra presente como: Presidente do Centro Espírita Caboclo Pena Branca, Mestra da Cultura popular (titulada pelo Ministério da Cultura), Mestra de Saberes Tradicionais (pela Universidade Federal de Minas Gerais), Assessora da Comissão Estadual da Verdade sobre a escravidão negra e sobre o combate ao trabalho escravo contemporâneo no Brasil, membro do Conselho do Gymnásio São José, Presidente do Conselho de ética do MNU-JF, Presidente de Ética do Movimento Religioso Feijão de Ogum em Juiz de Fora, Integrante da Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais, Presidente da Associação dos Terreiros Tradicionais do Estado de Minas Gerais, Vice-presidente do Conselho Municipal de igualdade racial de Ubá e Colaboradora do MAR – Museu de Arte do Rio de Janeiro⁸⁴.

Destas maneiras, consegue estabelecer um contato direto com o poder público que não a sujeite às relações de dívida (MAUSS, 1925) que a prefeitura tenta impor à ela e sua comunidade.

84 Títulos pertencentes à Maria Luiza Marcelino segundo prefeitura de Ubá.

As preocupações da mestra quilombola com relação à ausência do Estado e presença de violência, criminalidade e consumo de substâncias ilícitas que afetam a população negra em condição periférica têm sido alvo de estudos das ciências sociais a algum tempo e que de certa forma vão ao encontro da vivência de Maria Luiza. Como traz Caruso (2018), há um índice alto de homicídio de jovens negros presentes na periferia que em caso de manifestações de violência têm “[...] a probabilidade de ser uma vítima fatal é 3,37 vezes maior do que um jovem branco, considerando os dados de todo o Distrito Federal.” (CARUSO, 2018) e dentro de tal panorama afirma a socióloga que:

Portanto, enfrentar tal realidade, seja no contexto local investigado, como em nível nacional, tem sido pauta constante das manifestações públicas de diversos grupos sociais, instituições civis, universidades e, sobretudo, movimentos negros e de jovens no sentido de chamar atenção para a escalada de mortes que insistem em ser invisibilizadas na agenda de intervenção estatal[1]. (CARUSO, 2018)

O campo realizado por Caruso se situa em uma das regiões periféricas de Brasília e propõe estabelecer um diálogo entre policiais atuantes na região e jovens que lá habitam, uma vez que não só se tem jovens praticantes de homicídios e que por diversas vezes essa violências acontecem por parte da polícia, gerando um sentimento de medo e revolta com a situação de se estar constantemente em uma condição de sobrevivência por habitar em um contexto de periferia e por se identificarem e serem identificados como negros, caindo no que “A blitz policial [...] revista os corpos e os bens, buscando os estigmas que os definem como cidadãos sem cidadania, sem direitos a circular livremente pela urbe.” (NASCIMENTO, 2019, P. 210). Como traz Santos (2012) se tem uma linha traçada pela corporeidade uma vez que o corpo apresenta marcas visíveis que evidenciam, dado contexto, o local que ocupa dentro da noção de cidadania que deveria, de acordo com o autor, se comportar de forma a abranger todos e não o faz (SANTOS, 2012).

Essa “não cidadania” que ser negro no Brasil representa, faz parte não só da reprodução de uma concepção colonial que afirmava uma não-humanidade e animalização da população negra como também do ideal propagado no contexto atual de “pós-colonialidade” na constante prática de criminalização e marginalização da população negra brasileira. Dentro desse panorama, onde se encaixaria Luiza, em uma ameaça para o Estado?

Dentro dessa realidade, a fala a seguir da líder quilombola expressa não somente sua preocupação, como também as críticas a serem feitas sobre as consequências do processo escravocrata, a marginalização e o racismo estrutural tão presente no país:

MRV – Como a gente estava falando, a Senhora fala muito mais em população negra do que o quilombo em si, e eu já percebi que a senhora tem um zelo muito grande por toda população negra...

ML - O povo negro são os mais prejudicados em tudo, é em tudo, em tudo e eles não sentem, eles não tem dó da população negra aqui em Ubá, eles não tem dó... eles acham que porque você é negro, eles parece que é uma raiva que eles têm, eu acho que eles queriam que a cidade fosse só de branco, mas o branco não come não, se não existir o negro, o branco não come não, bota isso na sua cabeça, o branco não come sem o negro, eles são empresários riquíssimos, mas manda eles fazerem uma peça que eles botam os negros para fazer, que faz o quê? Manda eles se enfiarem lá embaixo daquela serra o dia inteiro, naquele barulho enorme na sua cabeça, naquele galpão que aquilo não é um galpão que eles faz, aquele galpão, que joga telha de amianto em cima e o sol tá lascando em cima e você e os meninos tá lá [...] se vai pro INSS eles se faz de bobo também não dá assistência para a pessoa, não dá assistência pra família daquela pessoa e a pessoa fica rodando de [inaudível], não recebe nada e leva até quatro ou cinco meses para receber e quando recebe já tá devendo mais do que pode, coitado, é na farmácia não sei onde e a família e os meninos praticamente passando fome e a mulher também! Tem muita mulher que não tem cabeça por isto desempenha a prostituição porque ela não aguenta ver os filhos passando fome vem tudo carregado encima, vem tudo de ruim, mas culpado é quem? São eles mesmo. [...] não tem amor, amor com as pessoas que precisam, não têm amor, então é uma falta de desamor muito grande.

“MRV – E aí como a senhora vê, porque a senhora além de ser uma líder espiritual aqui no terreiro e uma líder quilombola aqui na associação, a Senhora já mostrou o desejo de continuar agindo para toda uma população negra aqui de Ubá, principalmente, então a senhora está envolvida na Secretaria de Igualdade Racial que não vai estar trabalhando só para a população quilombola mas também para todos os negros da cidade e aí no reconhecimento de movimentos culturais negros como é o do seu sobrinho da questão do hip hop e da comunidade da capoeira, da congada[...]

ML – Olha, eu me vejo uma pessoa assim espiritualmente forte e com um objetivo que é ajudar as pessoas negras da Zona da Mata em todos os sentidos, tanto como profissionalmente, e espiritualmente, e que essas crianças não fiquem, ainda mais as crianças que ainda vêm, que fiquem com esse olhar de ódio, eu quero que elas se sentem que é amada e que é respeitada, não que diz assim, eu te aceito porque você não tem

outro lugar, outro lugar para você, não, que ela sente que é amada onde nasceu, aonde nasceu, que elas têm que sentir o que é amor, não esse olhar de ódio... Você olha pra uma criança ela já vem pro seu lado e já te olha assim, na defensiva, não que ela queira, mas ela tem um pavor tão grande na vida, tão revoltada que ela sente já na defensiva mesmo não sabendo explicar... é difícil você achar no olhar de uma criança negra o amor, você olha dentro do olho dela e vê só rancor, você já está vendo o que vai acontecer com ela lá na frente, quantas crianças eu vi e olhei pequeno e falei pra mãe eu tenho pena desse menino porque eu já vi que ia ser morto nas mãos dos outros e foram! Tem crianças ainda têm o orgulho de estar vivo eu tô vendo o destino deles é o que, é trágico! [...] na periferia, num lugar assim mais baixo, afastado da cidade que você vai ver, dentro do olhar de cada um, você olha pra um assim eu tô com fome, você olha outro, eu quero um carro, olha pra outro eu quero uma boneca, dentro do olho deles tá falando tudo o que eles querem, aqui na cuca deles não sai mas no olho dele, a gente conhece o sofrimento das pessoas pelo olhar você o sofrimento que eles têm dentro deles e quando eles saem eles já saem todo já... por isso existe muitos filhos que batem no pai, batem na mãe, matam os outros, fulano não tem coração, não tem mesmo não, o sistema fez colocar dentro do coração dessas pessoas pedra.” (Entrevista – 14/11/2018)”

Essa grande crítica ao sistema é uma questão que diversas vezes aparecem com diferentes nomes na narrativa de Luiza, assim como é na história da população negra em África e na América. Estado, sistema, colonialismo, marginalização e outros mais, o sistema assume diversas formas de agir estruturalmente na manutenção das construções responsáveis pelas situações expostas e combatidas pela líder quilombola.

O que Luiza faz, dentro desse contexto é assumir para si a responsabilidade de resolver essas questões por ela denunciadas dentro de sua comunidade, quando falo comunidade não estou me referindo somente à sua comunidade quilombola da qual é líder, falo necessariamente da comunidade negra (e até não-negra) que habita em Ubá. Desde buscar possibilidades de emprego, até ajuda com alimentos e o papel diário de líder espiritual e “curandeira”, Luiza busca proporcionar uma melhora de vida para aqueles que batem à sua porta e aqueles que nem mesmo a conhecem, por meio daqueles presentes em suas redes e eventos que envolvem a presença dela, de sua família e da comunidade.

Mesmo com sua vontade e ímpeto, Luiza tem somente tanto alcance, principalmente com a falta de verba (não repassada pela prefeitura) e tal realidade poderia de fato levá-la a participar e estar agindo junto ao Associação de Combate à Discriminação Racial Solano Trindade de Ubá (AST) e à Universidade Estadual de

Minas Gerais - Campus Ubá (UEMG). Entretanto, a líder diz por diversos momentos que não quer se sujeitar ao tratamento que tais entidades têm com ela, tanto pelo motivo de estarem de alguma forma atreladas à prefeitura ou à Secretaria de Cultura e pelo tratamento que recebe dos representantes da associação e da instituição de ensino.

Em contato com membros da AST e da UEMG foram feitas entrevistas que devido seu conteúdo me foi pedido que não registrasse em gravação, mas não foi negado trabalhar com os dados coletados nesses encontros. Tanto representantes da UEMG como da AST disseram ser difícil se aproximar de Luiza pelo mesmo motivo que a Prefeitura julga ser difícil lidar com a líder quilombola, o fato de ela querer que as coisas sejam feitas de forma a não estabelecer uma relação de dívida com essas instituições e por isso a verem como uma pessoa que recusa ajudas e por parte da prefeitura vê-la de forma raivosa e animalizada, reproduzindo um dos estereótipos racistas atribuídos à mulher negra.

Sueli Carneiro (2001) explica que o “mito da fragilidade” feminina refere-se a uma ideia de paternidade e proteção que historicamente o discurso dos homens brancos destinou às mulheres brancas. E essa narrativa serviu para justificar diversas formas de opressão como, por exemplo, o serviço doméstico. No entanto, as mulheres negras nunca foram tidas como frágeis, já que sempre trabalharam, tanto como escravas nas lavouras ou após o período escravocrata, como vendedoras autônomas, prostitutas etc. (CARNEIRO, 2001). Ou seja, um contingente enorme de mulheres negras que eram exploradas no período da escravidão, depois tornaram-se profissionais liberais ou empregadas domésticas servindo às mulheres brancas burguesas (CARNEIRO, 2001). (COSTA;SOUSA, 2019, p.75)

Como evidenciado a partir da experiência de Luiza e dos dados obtidos por meio de entrevistas percebe-se que o mesmo olhar que o poder público comandado por homens brancos tem sobre a líder quilombola, há também os representantes das outras instituições que poderiam fortalecer e dar apoio à liderança de Luiza como fazem os indivíduos pertencentes à sua rede interestadual. Essa visão e afastamento destes representantes acabam por afetar a imagem de Luiza e afastá-la da ocupação de um espaço de liderança da comunidade negra de Ubá, tanto é que a própria tem pouco conhecimento sobre a existência de uma comunidade quilombola na cidade, não só por essa razão, mas também pelo fato de não se ter presente nas escolas da região uma

abordagem histórica da cidade que incluía relatos sobre a existência da comunidade liderada por Luiza.

Assim como os diversos tratamentos de cura física e espiritual que concede de forma sigilosa à população negra e não negra de Ubá, Maria Luiza mantém sua atuação no Movimento Negro de Ubá sem muito estandarte, somente atuando da forma que consegue e seguindo as orientações que recebe de como agir perante certas situações de forma a garantir a segurança não só de sua comunidade, mas também da população negra da cidade. Ao ser perguntada sobre o que achava da possibilidade do atual governo promover algum tipo de violência contra sua comunidade, fosse por vias que respondem ao poder público ou pela própria população da cidade eleitora do candidato⁸⁵, a líder quilombola responde:

ML - Não, quem me protege mesmo é Deus, Deus e meus guias de luz. E eles⁸⁶ não tem mais força pra isso não... eles não tem não essa força não porque quem tem força é Deus, ele que manda no mundo é Deus que manda, e também eu não to querendo nada deles, eu não to pedindo nada a eles, eu não to pressionando eles, agora as coisas que eles fazem eles que tem que colocar a barba de molho... [barulho inaudível] e outra, no momento que você entra nesses, nessas coisas e tudo você se é resguardado [inaudível] logo, eu não tenho medo não.

MRV – A gente tava falando antes da importância que as alianças de fora têm, porque que a senhora acha que não tem tantas alianças de dentro da cidade de Ubá assim?

ML – É porque tudo que eles não querem eu tenho, eles não aceita minha religião...

MRV- Não aceita sua origem...

ML – Não! Não aceita quilombo, falar que aqui teve escravo que eles acham que aqui é uma cidade muito chique e que não pode ter [risadas] é uma cidade muito chique não sei aonde que eles acham, se acham muito culto... então eles acham que não pode ter tido. Eles... sou negra, sou gorda, então tudo que eles detestam!

Paulo Azarias, como já apontado anteriormente, vê a líder quilombola como uma peça importante na construção da identidade negra da cidade de Ubá e na possibilidade de resistência e luta contra o racismo lá presente. O coordenador do MNU de Juiz de Fora acredita que um dia Maria Luiza Marcelino possa ser reconhecida como parte fundamental da história da cidade sendo necessário conhecer sua história e a de sua família para entender o andamento de uma situação de racismo em período colonial e na

85 Recebeu 50,20% dos votos no primeiro turno e 58,91% no segundo turno. <<https://especiais.gazetadopovo.com.br/eleicoes/2018/resultados/municipios-minas-gerais/uba-mg/presidente/>> Acesso em 07/11/2019

86 Grupos que poderiam praticar atos de ódio contra a comunidade.

atualidade, não só em sua condição como quilombola, mas também em “tudo que eles detestam”.

4.4 Do santo e da vivência - as concepções de gênero a partir da espiritualidade e um diálogo com Oyèrónkẹ Oyěwùmí⁸⁷

Como abordado no final do tópico passado, por diversas vezes a líder quilombola aborda as violências que é alvo dentro da relação com a sociedade não-quilombola ubaense⁸⁸ e diferente do que se observa na narrativa de Dona Marta, presente em “Terra na Prateleira: História de Vida e de Luta de Marta Pereira de Oliveira, Liderança negra de Unaí/MG” (SAFATLE, 2019), não houve (pelo menos não comigo) um foco da narrativa de Maria Luiza nas questões de gênero que a envolvem.

Em trecho de entrevista trazido anteriormente, a líder quilombola explicita, “Eles... sou negra, sou gorda, então tudo que eles detestam!”, e em torno dessa questão se fixa a narrativa que foi me concedida durante minha estadia em Ubá. Entretanto, o fato da narrativa não se fazer explícita não significa que ela não se faça presente por trás dos significados de outros contextos das falas da interlocutora.

A matrilinearidade é um ponto chave e fundante em sua narrativa e na identidade dela e de seu quilombo, não só porque ela se manifesta dentro das questões que envolvem toda a comunidade, mas também pelo fato da mesma concepção estar presente dentro de seu âmbito familiar desde seu nascimento. Logo, tendo como referências de liderança da comunidade, sua mãe, avó, bisavó e outras ancestrais que remontam ao início do processo de formação do quilombo, houve também uma construção sociocultural familiar que assume o núcleo da família na figura da mãe.

Há uma justificativa para isso, que foi dada de forma simples e branda, quando Luiza me diz que a liderança da comunidade tem permanecido na mão das mulheres da família por orientação espiritual e que para ela, se homens estivessem à frente da

⁸⁷ Socióloga e pesquisadora nigeriana que dentro dos temas trabalhados por ela, se encontra a busca por trabalhar com as diferenças do conceito de gênero usado e propagado pelo Ocidente e aquele presente em contextos africanos.

⁸⁸ Não se fala necessariamente da população não-negra, pois em contato com parte da população negra não –quilombola na cidade há a reprodução de algumas das mesmas ideias reproduzidas pelo poder público e elite ubaense.

situação a comunidade não existiria mais pelo fato de procurarem por conflito e não saber quando evita-los.

A partir dessa ideia compartilhada pela líder quilombola há duas possibilidades que podem explicar um pouco a relação dela com as questões de gênero: 1. que cabe ao espiritual a decisão de quem ocupará o espaço da liderança da comunidade; 2. a masculinidade atrapalha em algumas questões pela atitude conflituosa que a mesma reproduz. Dentro dessa concepção, é possível analisar que talvez a ideia de gênero constituída por Maria Luiza inserida em uma criação com a presença de um forte núcleo familiar matrifocal não seja tão distante daquela presente na sociedade não-quilombola, mas ao mesmo tempo, mantém suas diferenças.

Porque falar em “talvez” como uma suposição? Dentro da narrativa de Luiza não houve, mesmo quando questionada, nenhuma queixa ou análise própria que mostrasse que dentro de suas dificuldade enquanto negra, quilombola e marginalizada estava a questão de gênero. Tal ideia não é trabalhada em seu livro ou foi em nossas conversas e a explicação dessa minha indagação feita aqui pode morar em diversas questões diferentes, a análise feita aqui é uma suposição do que poderia explica-la.

Tomo esse momento para incluir nessa questão as análises e frutos de trabalhos da socióloga e pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, uma vez que a questão de gênero em sociedades africanas e a presença de famílias cujo seu “núcleo” se encontra em outras concepções que não as de gênero. A autora traz que:

[...] A família nuclear é uma família generificada por excelência. Como (4) uma casa unifamiliar, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e as filhas e filhos. A estrutura da família, concebida como tendo uma unidade conjugal no centro, prestase à promoção do gênero como categoria natural e inevitável, porque dentro desta família não existem categorias transversais desprovidas dela. Em uma família generificada, encabeçada pelo macho e com dois genitores, o homem chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico e ao cuidado.[...]

A família nuclear, porém, é uma forma especificamente euro-americana; não é universal. Mais especificamente, a família nuclear continua a ser uma forma alienígena na África, apesar da sua promoção pelos Estados colonial e neocolonial, agências internacionais de (sub)desenvolvimento, organizações feministas, organizações não-governamentais (ONGs) contemporâneas, entre outros. (OYEWÙMÍ, 2004, p. 3-4)

Como descendentes diretos de uma população negra em diáspora e estando conectados espiritualmente com os acontecimentos nesse contexto, Maria Luiza e sua família talvez tenham uma concepção sobre as questões de gênero que tratam das observações sociais feitas a partir das diferenças de comportamento entre o binarismo mulher-homem e ao mesmo tempo não carregando a questão de gênero como fundante⁸⁹ por não se fazer presente, de forma direta, em sua narrativa de vida tanto em nossos encontros quanto no conteúdo exposto em seu livro.

Voltando às questões que conectam a produção científica de Oyèwùmí à realidade de Luiza. A socióloga nigeriana aborda que, “[...]Por causa da matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas.[...]” (OYEWÙMÍ, 2004, p. 7). Agora, quando a autora fala do papel da mãe em relações familiares africanas, deixa claro que esse papel não é atribuído através do gênero, mas sim é fluído e pode se dar a partir de diversas formas, como até mesmo ter mães que em contextos generificados seriam pais. (OYEWÙMÍ, 2004)

Isso determina que não necessariamente o papel ocupado por Luiza e suas antepassadas é entendido como determinado por gênero, mas pode assumir uma determinação espiritual.

Independente de assumir gênero de forma direta ou não em sua narrativa, essa definição chega até ela por meio daqueles capazes de produzir as violências que a tem como alvo. Como tratado em outro capítulo, por diversas vezes a líder quilombola foi posta no local de um dos estereótipos da mulher negra, o da mulher negra raivosa, histérica, mandona e conflituosa. Assim como em outras situações, a tentativa de inferiorizar ela e sua luta começa por meio de um ataque pessoal em deslegitimar ela, através de generificação, racialização, preconceito étnico e até mesmo o ageísmo, onde questionam sua sanidade mental por já ser considerada “idosa”.

Não distante das populações Iorubá em África, trabalhadas por Oyèwùmí, Luiza e sua comunidade lidam com preconceitos e noções impostas pelo colonialismo e seus frutos, tendo que aprender a sobreviver a tais violências sem nem ao menos tê-las presentes dessa forma em sua constituição identitária. Há, em ambas as ideias

⁸⁹ Uma vez que a orientação espiritual se faz mais presente e acima de questões presentes nesse plano, tanto é que no momento atual a próxima liderança da AQN-Ubá será seu filho mais velho, Marlon.

matrifocais (a trazida por Oyèwùmí e vivida por Luiza) uma ideia do papel de mãe atrelada à liderança, força, de origem da vida, de contato direto com o sagrado e não a ideia trabalhada pelo ocidente como uma categoria subalterna de “esposa” (OYEWÙMÍ, 2004).

[...]Nesta seção, desenhando a partir da minha própria pesquisa sobre a sociedade Iorubá do sudoeste da Nigéria, eu apresento um tipo diferente de organização familiar. A família Iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. [...](OYEWÙMÍ, 2004, p.6).



Maria Luiza em seu primeiro casamento com o pai de Marlon, a foto é de acervo pessoal de Maria Luiza e não se reconhece o autor.

A líder quilombola teve dois casamentos, um que teve como fruto seu primeiro filho Marlon e o outro que teve como fruto seu segundo filho, Weverton. Com relação a esses acontecimentos Luiza deixou bem claro que ambos eram homens decentes, mas que ela não se prestaria ao papel de uma hierarquia generificada trazida pela instituição que é o matrimônio.

Os casamentos vieram, de acordo com ela, pois havia tido a orientação espiritual que teria dois filhos, onde ambos teriam lugar no terreiro e na comunidade. Os términos das relações ocorreram por alguns motivos, sendo o principal a dedicação plena de sua vida aos ofícios espirituais e tudo que o acompanha.

Tendo o que foi possível trabalhar com a busca de análise dos significados por trás das falas de Maria Luiza e atrelando-as às produções de Oyèrónké Oyèwùmí, só é possível supor sobre como a ideia de gênero se apresenta para a mãe-de-santo e se há

em sua socialização a ideia de uma hierarquização pautada nessa noção. O que se pode afirmar, entretanto, é que socialmente esses marcadores alcançam ela e sua comunidade por meio das relações com a população ubaense e seu poder público, assim como a racialização e o preconceito étnico.

Considerações Finais

“[...] Os negros tão ficando mermo, dando tudo em consequência do branco porque fica irritado, fica nervoso, porque não é isso que a gente quer! É outras coisa, é outra vida, é liberdade! Liberdade! Uma palavra que está apenas na bandeira, tá escrita nos papéis, mas a liberdade está sendo apenas... praticamente a liberdade não é... você sabe. Pra ser sincera é só no papel! Que a liberdade, nem todos tem liberdade. Todo mundo se sente ‘eu sou livre, livre, livre’, livre de quê? A gente não é livre, é uma ilusão, a liberdade está sendo uma ilusão. Todo mundo está sendo escravo do próprio, do próprio venen... é, provando do próprio veneno. Sendo escravo de que? Do dinheiro. [...]”

Maria Luiza Marcelino em “Videoaula com a Mestra Maria Luíza Marcelino #01”⁹⁰

O que se encontra diversas vezes no discurso de Maria Luiza é o questionamento do quanto a população negra no Brasil está de fato livre, o quanto a simbólica presença de princesas e políticos abrindo as portas das fazendas escravistas realmente trouxe liberdade à população negra e que liberdade seria essa que continua a causar violências, marginalizações, agressões e mortes por todo o país.

[...] Na maioria das discussões sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contratais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro. (FANON, 2008, p. 16 – Prefácio por Lewis R. Gordon)

A partir do que traz o filósofo jamaicano, Lewis R. Gordon em seu prefácio para uma das edições de “Pele Negra, Máscaras Brancas” (2008) de Fanon, e do questionamento feito por Luiza algumas vezes, o quanto pode se considerar que além de livres, a população negra brasileira faz parte da ideia de nação? O tópico que fora abordado tanto pela líder quilombola quanto por pessoas que pertencem às suas redes é um ponto central de sua luta, assim como é a necessidade pelo exercício pleno de seus direitos enquanto quilombola.

⁹⁰ Fonte: <<https://www.youtube.com/watch?v=qn58ynNUDZQ&feature=youtu.be>>

Como proposto por Maluf (1999), “[...] O objetivo é buscar os sentidos, os significados da narrativa e da situação narrativa [...] buscando inseri-los no contexto mais amplo de itinerários pessoais e coletivos.” (MALUF, 1999, p. 75). Dentro dessa ideia é possível trazer que, onde se encontra a fala e a escrita de uma situação de histórias de vidas (dela, sua comunidade e seus antepassados), o que se procura, é uma análise das questões que se mostram presente repetidamente na narrativa concedida e achar em suas falas pontos que marcam e possibilitam entender o que está nas vivências e significados por trás das palavras compartilhadas.

O que se apresenta repetidamente na narrativa de Maria Luiza, sobre a sua relação e das líderes anteriores à ela com o Estado, da relação da comunidade com a população não quilombola, da relação com sua rede e da formação de sua rede e de todas as outras dificuldades e questões de construção identitária na comunidade foram concedidas e escolhidas por ela, a líder quilombola. Quando primeiro tive contato presencial com ela e sua família a intenção era uma abordagem que iria guiar as entrevistas e conversas para dentro do debate de como se fundamentam as construções emocionais a partir da presença do espiritual em sua vivência enquanto líder quilombola e líder do terreiro de umbanda da AQN-Ubá. Entretanto, desde esse primeiro contato o que fora definido por Luiza foi a partilha dos ensinamentos, vivências, saberes tradicionais e história de sua comunidade e de sua vida enquanto líder, quilombola e negra, em três frentes e em uma só pessoa.

Uma vez em contato com tudo isso e definido que a pesquisa agora seria guiada por meio desses temas centralizados em Luiza, foi-me dada a oportunidade de vê-la agindo dentro dessas três formas de liderança que ocupa e a partir dessas vivências que estive presente, se forma a imagem de uma interlocutora que se firma enquanto líder por meio de provações que envolvem cada uma das esferas, política, sociocultural e do sagrado. O que a firma como: “Luiza dos quilombolas”, “Luiza dos negros” e “Dona Luiza do terreiro”.

Percebe-se, desde o início de meu tempo em Ubá, que com as visitas à Prefeitura e Secretaria de Cultura e à casa de Luiza, duas versões sobre a situação da AQN-Ubá estavam sendo contadas, e uma delas era carregada com a visão que fora construída sobre quem é Maria Luiza Marcelino. O poder público reconhecia e reconhece todas as lideranças que Luiza ocupa, assim como procuram minimizar e inferiorizar esse espaço

por meio da tão conhecida narrativa estruturalmente racista e reprodução do “único lado de uma história”, como Chimamanda (2009) nos alerta.

Entretanto, há uma construção identitária e cultural na AQN-Ubá, que é fruto de uma matrilinearidade construída há séculos, de um “passado” colonial presente em suas vidas em todas as vivências e suas existências (e até mesmo sobrevivências) são a prova de um “outro lado da história”. A ideia de uma falsa democracia racial brasileira e do descarte da presença histórica de uma grande população de negros escravizados na região⁹¹ é uma história contada pela elite e pelo poder público de lá (assim como é reproduzido em âmbito nacional), porém, tal narrativa não atinge a comunidade ou as pessoas presentes nas redes de Luiza e sua família.

“A sociedade brasileira não é uma sociedade com a democracia racial porque nós convivemos com vários tipos de preconceito e discriminação, o que desemboca numa ideologia chamada racismo. O racismo brasileiro tem suas peculiaridades e um dos problemas é a negação de sua existência.”

Kabengele Munanga em entrevista para o jornal “Rede Brasil Atual (RBA)”.⁹²

O fato de que esse tipo de narrativa estava sendo reproduzida para ajudar na manutenção do apagamento histórico dela, de seus ancestrais e sua comunidade me levou a buscar mais informações sobre nas repartições públicas da cidade, buscando diversos tipos de informação e em determinado momento me expondo de forma a ser reconhecido nas ruas da cidade. Quando esse momento chegou, Luiza me orientou que era necessário ter cautela, pois de certa forma estava marcado e atrelado à ela. Acompanhei a líder quilombola em eventos organizados pela prefeitura e outras instituições públicas, ajudei na organização de outros eventos que envolviam visitas acadêmicas de universidades de outros estados e pude conversar com parte da população negra de Ubá sobre a existência da comunidade quilombola na cidade, conhecida por poucos também. Nesse ponto, eu teria me feito parte da rede de Luiza e nas palavras de Jorge, interlocutor que tive que proteger a identidade nesse trabalho, a cidade tinha me marcado.

⁹¹ Até porque tal tipo de reconhecimento atestaria a realidade e direito do quilombamento iniciado pelos ancestrais de Luiza há muito tempo.

⁹² Fonte: <<https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/08/brasil-nao-e-uma-sociedade-com-democracia-racial/>>

Durante meus últimos momentos na cidade e com a mestra Maria Luiza uma parte das retribuições foi entregue quando foi feito um álbum físico com as fotos tiradas durante a gira no terreiro, as mesmas fotos que foram postas aqui e em maior quantidade também estão com Luiza e sua família. Nosso último encontro foi antes que ela se dirigisse até Belo Horizonte, a convite do professor César Guimarães, e eu fosse a Juiz de Fora na tentativa de encontrar com mais uma das pessoas citadas por ela (encontro que infelizmente aconteceu de forma muito breve e não me deu a oportunidade de marcar uma conversa).

Antes de nos despedir, Luiza me deu uma bênção para o caminho que estava prestes a tomar e para os caminhos que iria seguir a partir dali e após agradecimentos mútuos me foi dito que a partir daquele momento poderia contar com ela e sua família para tudo, pois havia me tornado um membro de tal. Esse tipo de situação é possível de acontecer uma vez que há algo determinante em minha própria existência que é o fato de ser um pesquisador negro junto a ela e sua comunidade.

[...] Para nós, talvez seja “devolução”, para as pessoas, que nem sempre imaginam quando começam e terminam nossos propósitos etnográficos, talvez seja apenas mais uma etapa de diálogo. (FLEISCHER, 2015, P. 2650)

Por diversas vezes algumas partes da narrativa foram expostas a mim com a presença de uma associação que eu seria capaz de entender por ser um homem negro, diferente dela por ter sido criado em meio aos brancos, mas negro ainda assim e esse tipo de relação causada pela representação racial talvez tenha aberto portas para que laços fossem criados e que uma confiança fosse estabelecida com maior facilidade, além do fato de ter sido revelado que minha presença em sua casa, em sua comunidade e em seu terreiro fora orientada espiritualmente.

Anteriormente expus o quanto interlocutores achavam que a cidade havia me marcado de certa forma por estar questionando posturas do poder público com relação à Luiza e a comunidade, por me verem junto à ela em eventos públicos e por não ser de lá, mas sim da capital do país, sendo que meu motivo para estar lá era ela. Porém, eu voltei e estou livre dessa marca enquanto não estiver lá, mas Luiza e sua comunidade não.

Como dito pelos professores César e Leonardo, Luiza está a um fio da destruição e se segurando pela sobrevivência. Como dito por Paulo, ela é representante e exemplo

de tudo que foi feito com o negro desde sua retirada forçada de África para ser escravizado no Brasil. E como dito por ela, Luiza, “eu tô sendo o carro-chefe da escravidão”. Como lidar com isso tudo? Para ela há seus guias, sua família, sua comunidade e suas redes e no final de tudo, sua história.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2002. "Os quilombos e as novas etnias". In: E. C. O'Dwyer (ed.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV. pp. 43-81.
- BARBOSA, W. Da `Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira. *Sankofa* (São Paulo), v. 1, n. 1, p. 7-19, 6 jun. 2008.
- BARNES, J.A "Redes sociais e processo político". In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987.
- BITTENCOURT, Luciana Aguiar. A fotografia como instrumento etnográfico. *Anuário Antropológico*, (92), 1994.
- BOAVENTURA, S. S Meneses, M.P Epistemologias do Sul. Coimbra. Almeida , 2009.
- CAILLÉ, Alain. *Antropologia do Dom: O terceiro paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- CARLESSI, Pedro Crepaldi. Dimensão e fluxo material das plantas em um terreiro de umbanda. *Avá, Posadas*, n. 27, p. 47-62, dic. 2015.
- CARVALHO, José Jorge. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. *Série Antropologia UnB*, n. 395, p. 1-18, 2006.
- CARVALHO, Juliana Barros Brant. *Religião e memória social afro-brasileira em Ribeirão Preto*. 2016. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2016.
- CATROGA, Fernando. *Memória, História e historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.
- COSTA, L. M.; SOUSA, R. L. N. O OUTRO DO OUTRO: SERENA WILLIAMS E A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DA MULHER NEGRA NA MÍDIA. *Aturá - Revista Pan-Amazônica de Comunicação*, v. 3, n. 1, p. 87-102, 16 jan. 2019.
- DA ROCHA VIANA, Matheus. Decolonizando afetos: *Revista Textos Graduated*, v. 5, n. 1, p. 69-84, 31 jan. 2019.
- ECKERT, C.; ROCHA, A.L.C. *Etnografia da Duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas*. Porto Alegre: Marcavisual, 2013.

ENNE, Ana Lúcia. Conceito de rede e as sociedades contemporâneas. Comunicação e Informação, V 7, n° 2: pág 264 - 273. - jul./dez. 2004

FANON, Frantz. Peles negras, máscaras brancas. Bahia: Edufba, 2008

FERNANDES, Viviane Barboza; SOUZA, Maria Cecília Cortez Christiano de. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. Rev. Inst. Estud. Bras. São Paulo, n. 63, p. 103-120, abril de 2016.

FLEISCHER, Soraya. Autoria, subjetividade e poder: devolução de dados em um centro de saúde na Guariroba (Ceilândia/DF). Ciênc. saúde coletiva [online]. 2015, vol.20, n.9, pp.2649-2658.

FUJIMOTO, Juliana. Guerra e antropofagia em Jean de Léry e Claude D'Abbeville: dos fragmentos míticos ao código compartilhado. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. (2002), O Fim da Religião: Dilemas da Liberdade Religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar/PRONEX.

GRANOVETTER, Mark S. The Strength of weak ties. American Journal of Sociology, 78, 1973.

GUERRA, Lúcia Helena. Memória e etnicidade no Quilombo Ilê Axé Oyá Meguê. Revista Ciências Sociais Unisinos, v. 47, n. 3, p. 284-291, set./dez. 2011.

GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia. Educ. Pesqui. São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, junho de 2003.

HALBWACHS, M. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.

IANNI, Octavio. A racialização do mundo. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 1-23, maio de 1996.

JOHNSON, Allan G. The Blackwell Dictionary of Sociology: A User's Guide to Sociological Language,. Wiley, 2000.

LEMIEUX, Vincent. Les réseaux d'acteurs sociaux. Paris: Presses Universitaires de France, 1999

MALUF, Sônia Weidner. Antropologias, Narrativa e a Busca de Sentido, In: Horizontes Antropológicos, ano , n 12, p. 69-82, Porto Alegre, 1999.

- MARCELINO, Maria Luiza. Quilombo: Lamento de um Povo Negro, 2015.
- MARIOSIA, Gilmara Santos. Memórias sociais e a construção da identidade em territórios negros. *Psicol. rev.* (Belo Horizonte), Belo Horizonte , v. 22, n. 1, p. 145-163, maio 2016 .
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Cosac Naify Portátil* 25, São Paulo, 2013 [1925].
- MUNANGA, Kabengele (2008). Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica.
- MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? In: *Revista da ABPN*, Goiânia: ABPN, v. 4, n. 8, p. 6-14, jul./out. 2012.
- MUNANGA, Kabengele (2015). “O conceito de africanidades nos contextos africano e brasileiro” (2015). In: OLIVEIRA, Jurema (Orgs.). *Africanidades e brasilidades: culturas e territorialidades*. Rio de Janeiro: Dialogarts.
- NARVAZ, Martha Giudice; KOLLER, Sílvia Helena. Famílias e patriarcado: da prescrição normativa à subversão criativa. *Psicol. Soc. Porto Alegre*, v. 18, n. 1, p. 49-55, abril de 2006.
- NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, Jorge Luiz do. Violência policial, racismo e resistência: notas a partir da MPB. *Contexto - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras*, n 35, p. 193-218, 2019/1.
- NUNES, Tiago Ribeiro. O retorno do religioso na contemporaneidade. *Psicol. USP* , São Paulo, v. 19, n. 4, p. 547-560, dezembro de 2008.
- OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso. 2017. 102 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- ORTIZ, R. 1999 A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira, São Paulo, Brasiliense, 2ª ed.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender*

Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8. Tradução por Juliana Araújo Lopes.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, Oct. 2001.

PASSOS, João Lucas Moraes. “Ibê Kupatô”: histórias de um velho mēbêngôkre (kayapó). 2016. 89 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonial-idade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RODHE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, p. 77-96, 2009.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: dá uma questão de reciprocidade. *Rev. bras. Ci. Soc.* São Paulo, v. 23, n. 66, p. 131-138, fevereiro de 2008.

SAFATLE, Yazmin. Bheringcer dos Reis e. “Terra na Prateleira”: histórias de vida e de Luta de Marta Pereira de Oliveira, Liderança Negra de Unaí / MG. 2019. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais)-Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Anál. Social*, Lisboa, n. 190, p. 139-160, 2009.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. Quilombo Tapuio (PI): terra de memória e identidade. 2006. 278 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-matogrossenses. 2010, 477 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SANTOS, Luis Carlos. Ancestralidade e liberdade: Em torno de uma filosofia africana no Brasil. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18: maio-out/2012,

p. 48- 61.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambient. soc.*, Campinas , n. 10, p. 129-136, June 2002 .

SILVA, Cláudia de Oliveira da; SILVA, Maria Eliene Magalhães da; SILVA, Rafael Ferreira da. Oralidade e filosofia tradicional africana: conceitos de Hampaté Bâ e influências nas africanidades brasileiras. IN: VASCONCELOS, José Gerardo; MOTA, Bruna Germana Nunes; BRANDENBURG, Cristine (orgs.). *Filosofia, cultura e educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2014. p. 29-43.

SILVA, Givânia Maria. Territorialidades quilombolas ameaçadas pela colonialidade do ser, do saber e do poder. In: CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; NASCIMENTO, wandeWanderson do; OLIVA, Anderson Ribeiro (Orgs.) *Tecendo Redes Antirracistas*, p. 65-76, 2019.

SILVA, Rafael Ricarte da. "Sesmarias". In: *BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa*. Disponível em: <http://lhs.unb.br/atlas/Sesmarias>. Data de acesso: 29 de março de 2020.

STEIL, Carlos. 1997. Demônios modernos em rituais de poder. *Debates do NER*, 1(1):38-45.

Legislação e Links

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988.

Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 29/03/20220.

BRASIL. Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm>

CARUSO, Haydée (2018) O que jovens e policiais da periferia de Brasília têm a dizer? Uma análise sociológica sobre identidades, representações e violências. *Life Research Group Blog*, ICS-Lisboa.

Disponível em: < <http://www.ineac.uff.br/index.php/noticias/item/57-o-que-jovens-e->

policiais-da-periferia-de-brasilia-tem-a-dizer-uma-analise-sociologica-sobre-identidades-representacoes-e-violencias >

UBÁ. “Ubá – História e Evolução”, por Comunicação Portal Fácil, Prefeitura de Ubá disponível em < <http://www.uba.mg.gov.br/detalhe-da-materia/info/uba---historia-e-evolucao/6495> > Acesso em 26/09/2019.